الطبعة الثالثة

من قبضة بن علي إلى ثورة الياسمين

الإسلام السياسي في تونس

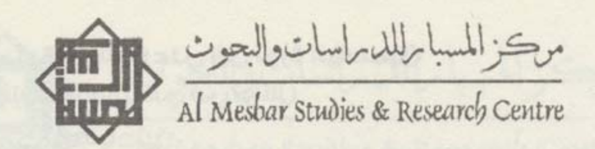


12.6.2012











من قبضة بن علي إلى ثورة الياسمين

الإسلام السياسي في تونس

الكتاب: **من قبضة بن علي إلى ثورة الياسمين**
الإسلام السياسي في تونس

المؤلف: مجموعة باحثين

الناشر: **مركز المسبار للدراسات والبحوث**

التصنيف: **الجماعات والأحزاب الدينية - الدين والسياسة
تاريخ معاصر - فكر سياسي**

الطبعة الأولى: فبراير (شباط) 2011

الطبعة الثانية: أبريل (نيسان) 2011

الطبعة الثالثة: سبتمبر (أيلول) 2011

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-09-4

الكتاب متوفر على الإنترنت: مكتبة نيل وفرات www.nwf.com



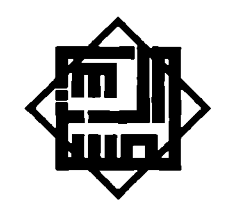
مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre
www.almesbar.net

ص.ب. 333577
دبي الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 77 151 36 4 971+
فاكس: 78 151 36 4 971+

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية، ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.



مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

مقدمة الناشر ــــــــ 5

مقدمة الكتاب: الإسلام السياسي في تونس بعد ثورة الياسمين
محمد الحداد ــــــــ 7

المشهد الإسلامي في تونس: قوى ومواقف
صلاح الدين الجورشي ــــــــ 21

الحركة الإسلامية في تونس قراءة نقدية
الفاضل البلدي ــــــــ 49

شهادة عن سنوات التأسيس
أحميدة النيفر ــــــــ 77

الخطاب السياسي للإسلاميين في تونس بين عامي (1981-1991)
عبد الحكيم أبو اللوز ــــــــ 115

الإسلاميون والسلطة في تونس
العجمي الوريمي ــــــــ 145

الإسلاميون التقدميون طلائع التنوير الإسلامي في تونس
مصدق الجليدي ــــــــ 179

الحركة الإسلامية التونسية ومسألة البحث عن الذات
أعلية علاني ــــــــ 213

راشد الغنوشي: سيرة شخصية وقراءة فكرية
عبد التواب عبد الله ــــــــ 247

الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي عند حركة النهضة
محمد القوماني ــــــــ 275

السلفية في تونس بين قمع السلطة ومخاوف النخبة..
صلاح الدين الجورشي ــــــــ 309

التيارالسلفي في تونس المكونات والفئات الاجتماعية
أعلية علاني ــــــــ 343

المشاركون في الكتاب ــــــــ 381

مقدمة الناشر

ما يميّز الحدث التونسي أنه كان ثورة لم يطلقها السياسيون ولا حتى المثقفون، بل كان حدثا شبابياً ضعيف الاهتمام بالأيديولوجيا، والكثير منه لا يعرف أصلاً من هو كارل ماركس أو سيد قطب، فقد تشكلت ثقافته السياسية في ظل الشبكات الاجتماعية والفايسبوك تحديداً. ويشكل ربيع الحرية التونسي الحالي بعد سقوط بن علي الذي أثمر العفو العام الذي أعلنته الحكومة المؤقتة عن كل المعارضين والمنفيين السياسيين بمن فيهم الإسلاميون معطى ثقافيًا غير مسبوق سيؤثر حتماً في مستقبل تونس ويمكن أن يؤثر في الجوار العربي والإسلامي. ويفرض هذا الوضع تقديم مجموعة من الآراء التي تروي ماضي وحاضر الإسلام السياسي في تونس وتوقعات المختصين لمستقبل هذه الجماعات قبل سقوط نظام بن علي كما هو موضح في غالب دراسات الكتاب التي نشرت في عام 2008،إضافة إلى قراءة استشرافية للبروفيسور محمد الحداد بعد ثورة الياسمين وربطها بالتطورات القادمة للأحداث في هذا البلد.

رئيس المركز

تركي بن عبدالله الدخيل



الإسلام السياسي في تونس بعد ثورة الياسمين

د. محمّد الحدّاد(*)

تقديم واستشراف

الظاهرة الإسلامية ليست استمراراً للتديّن التقليدي كما كان سائداً في تونس قبل السبعينات من القرن المنصرم، ولا علاقة للظاهرة الإسلامية بموجة التدين الجديد التي ظهرت منذ سنوات، لأنها موجة غير مسيّسة. الإسلامية هي حركة سياسية تعتمد خطاباً دينياً.

عرض عليّ تقديم هذه الكتاب في ظرف دقيق وفي خضم أحداث لم تتضح نهايتها عند تحرير هذه الكلمات. فقد شهدت تونس يوم 14 يناير 2011 تحوّلاً أدهش العالم، واستطاع الشباب الذي ربّي مدة عقدين على نبذ السياسة والفكر أن يفرض نفسه فاعلاً سياسياً أول، ولا شك أنه سيدفع بذلك إلى تغييرات جذرية في طريقة طرح الكثير من القضايا،

(*) أستاذ كرسي اليونسكو للأديان المقارنة في جامعة منوبة التونسية.

ومنها العلاقة بين الإسلاميين والسلطة خاصة والمجتمع عامة. ذلك أن ما يميّز الحدث التونسي أنه كان ثورة لم يطلقها السياسيون ولا حتى المثقفون، بل كان حدثاً شبابياً أساساً قاده شباب ضاق ذرعاً بسلطة لم توفر له فرص العمل ولم تترك له الحرية للتنفيس على نفسه وأشبعته بيانات وخطابات دون تقديم حلول حقيقية لمشاكله اليومية. وبالإضافة إلى كون هذا الشباب ضعيف الاهتمام بالأيديولوجيا، بل إن الكثير منه لا يعرف أصلاً من هو كارل ماركس أو سيد قطب، فإن ثقافته السياسية قد تشكلت في ظل الشبكات الاجتماعية والفايسبوك تحديداً، فهي مختلفة نوعياً عن الثقافة الأيديولوجية التي كانت قائمة إلى حدّ الآن ضمن الحركات السياسية والاحتجاجية بمختلف مشاربها، وهذا معطى ثقافي غير مسبوق سيؤثر حتما في مستقبل تونس ويمكن أن يؤثر في الجوار العربي والإسلامي. ويفرض هذا المعطى أن نقرأ مجموع الآراء الاستشرافية الواردة في هذا الكتاب قراءة ديناميكية، بمعنى أن نربطها بالتطورات القادمة للأحداث في تونس.

إلى حدّ كتابة هذه السطور، تمثل السؤال الأكبر في معرفة هل يمكن لتونس أن تحقق تغييراً عميقاً وجوهرياً وديمقراطياً دون أن تسقط في الثالوث المعتاد: انقلاب عسكري أو تدخل أجنبي أو فوضى عارمة. وتتفق كل المقاربات المعروضة في هذا الكتاب، سواء منها المتعاطفة مع الإسلامية أم المناهضة لها، على أمر رئيسي لا أحسب أنه قابل للتشكيك: هناك أزمة ثقة بين الإسلاميين ومجتمعاتهم وهذه الأزمة قد عقّدت قضية التغيير بل أعاقته إلى حدّ الآن. وعليه، فإن رهان النموذج التونسي هو أن لا ينتهي

عاجلاً أم آجلاً إلى سيناريو إيراني أو سيناريو جزائري: في الحالة الأولى يتحول الاستبداد إلى شكل ديني، وفي الحالة الثانية يجهض التغيير باسم الإنقاذ من التطرف الديني. السيناريو البديل هو الذي عرفته أوروبا الشرقية بعد سقوط حائط برلين: انتفاض الشعب لينفتح على النظام الديمقراطي السائد في أغلب أصقاع العالم.

ولكن هل يمكن أن يحصل ذلك مع استمرار أزمة الثقة العميقة التي تؤكدها العديد من الدراسات الواردة في الكتاب؟ صحيح أن الحركات الإسلامية عموماً تحظى بعدد من الأتباع مهم، وهذه نقطة القوة لديها، لكنها تتميز أيضاً بنقطة ضعف وهي كثرة خصومها من داخل المجتمع نفسه وبصرف النظر عن الشريحة المسيّسة فيه، لأن مشروع الإسلامية لا يكتفي بالسياسة، لذلك يلاقي معارضة على مستويات أخرى كثيرة ويستنفر ضده الكثير من الفئات التي تقف موضوعيا مع التحرر والتغيير، لكنها تخاف من الإسلامية أكثر من خوفها من السلطة الحاكمة في كثير من الأحيان، ويقول أصحابها إنهم يفضلون استبداد الشرطي الذي يمارس على الأجساد من استبداد يمارس على الأجساد والعقول في آن واحد. ويحاول الإسلاميون طمأنة هؤلاء عندما يعدونهم بالتسامح واحترام حرية الرأي وفسح المجال للاختلاف، لكن هؤلاء يردون بأن الإسلاميين يفصلون تلك المبادئ عن منظومتها الفلسفية الحاضنة، أي الحداثة والأنوار، وما فصل شعار عن فلسفته إلا وأصبح مجرد دعاية، ويردون أيضاً بأن التجارب الإسلامية خارج تونس قد بدأت كلها بنشر الوعود الجميلة ثم انتهت بالانقلاب عليها، ويحتجون بإيران وأفغانستان (قبل الحرب)

والسودان ومواقف الإسلاميين في باكستان التي بلغت هذه الأيام حدّ المطالبة بتنفيذ حكم الإعدام بحق امرأة على خلفية شجار بين الجوار. ويجيب الإسلاميون بتقديم النموذج التركي نموذجاً بديلاً إيجابياً، فيقول خصومهم إن فرادة الحالة التركية سببها العلمانية لا الإسلامية، فتركيا البلد الإسلامي الوحيد الذي اعتنق العلمانية بصفة واضحة وجريئة منذ تأسيسه، ومن أراد الاقتداء بالنموذج التركي فليبدأ أولا باقتباس الأنظمة العلمانية للدولة التركية التي تمنع الإسلاميين من احتكار السلطة في كل الفضاءات الاجتماعية وتقف بالمرصاد لكل محاولة السيطرة على كل قطاعات المجتمع، ثم تتقدم بعد ذلك التيارات الإسلامية لممارسة اللعبة السياسية في نفس الظروف المتاحة في تركيا.

يمكن أن يتواصل هذا الجدل طويلا ويمكن لكل طرف أن يصدر فيه ما يشاء من الحجج، لأنه يعكس في النهاية أزمة ثقة لم تنجح حركات الإسلام السياسي في تقديري في إيجاد الحلول لها، بل هي في كثير من الأحيان تظنها مؤامرة للدعاية ضدها. وسبب هذا العجز عدم استناد الإسلاميين إلى فلسفة واضحة واعتمادهم مواقف وشعارات تتغير باستمرار، وهذا التغير في ذاته يجعل المتقبل لا يثق بها، فهي إذا ما تغيرت إيجاباً يوماً فما الذي يضمن عدم تغيرها سلباً يوما آخر؟ وأحسب أن هذا ما يشير إليه محمد القوماني عند حديثه عن الصعوبة المنهجية في تحديد الخصائص الفكرية للحركة الإسلامية بتونس.

من هنا يُطرح سؤال آخر يخص الإسلامية في تونس تحديداً. يتساءل الكثيرون في الخارج لماذا تستمر أزمة الثقة مع أنّ هناك مراجعات

ومواقف مهمة لدى بعض الإسلاميين التونسيين إذا ما قارناها بمواقف حركات البلدان الأخرى؟ لكن من منظور السياق التونسي يصعب تحديد ما إذا كان «انفتاح» الإسلامية التونسية تميزاً عن الاتجاه العام في العالم العربي أم أنه مناورة للتلاؤم مع وضع تونسي يتميز بتحرر اجتماعي أكبر من السائد في هذا العالم. مثال: الإسلامية التونسية لها موقف من المرأة متقدم، والسؤال: متقدم بالمقارنة بماذا؟ إذا حصلت المقارنة بحركات الإسلام السياسي الأخرى صحّ القول، لكنه لا يصح بالمقارنة بالواقع التونسي ذاته. فقد قبلت الإسلامية في تونس «مجلة الأحوال الشخصية» بعد أكثر من ثلاثين سنة من صدورها مع مجموعة من التحفظات، وفي ظرفية كان السلوك الاجتماعي في تونس قد تجاوز في بعض القضايا هذه المجلة نفسها. المفروض في حركة سياسية أن تستبق التطورات وتساهم في دفعها لا أن تلهث للتوافق معها.

لنفترض الآن أن التغيير التونسي يتحقق بالشكل المرغوب وينطلق مسار ديمقراطي حقيقي، نخشى أن تعود أزمة الثقة مجدداً ويعود معها المأزق ذاته. التغييب التام لتيار الإسلامية سيضعف المسار الديمقراطي بل قد يؤدي إلى استعادة أوضاع ما بعد 1987 وإلى ظهور شبح الصدام مجددا والاحتكام إلى العنف مرة أخرى وخنق النفس الديمقراطي الذي أحدثه الشباب ودفعوا فيه بعشرات الشهداء. هذا هو السيناريو المتشائم. أما السيناريو المتفائل فهو الذي يراهن على أن تغير التجربة التونسية الوضع بصفة جذرية. هؤلاء الشباب الذين صنعوا الحدث لم ينطلقوا من أية مرجعية أيديولوجية، لقد تجاوزوا كل المآزق الأيديولوجية التي كثيراً

ما عطلت محاولات التغيير في العالم العربي لأنهم لا يعيشون من الأصل هواجس الأيديولوجيات. لا أعتقد أنهم مستعدون للتقاتل من أجل تحديد طول اللحية ولا حتى أحكام الاقتصاد الإسلامي. وضع المرأة بالنسبة إليهم من تحصيل الحاصل لأنهم شباب وفتيات جمعتهم نفس الشعارات ونفس الطموحات وعرفوا بعضهم البعض على صفحات الفايسبوك، حيث لا حواجز تفصل بين الجنسين. حرية التعبير تعلموها من الإنترنت وليس من الأيديولوجيات. لغة الرسائل السريعة التي تجمع بينهم لا تنمي ذهنية تعبًّأ بالمماحكات اللفظية وكثرة الحواجز والقواعد، بل هي ذهنية عملية تقوم على المسؤولية الفردية، فلا رقيب على الإنترنت يوجه فكرهم، وإنما ينمو هذا الفكر بالتبادل والتواصل بينهم.

إذا ما تحقق هذا الأمر فسنشهد تطوراً نوعياً لا يشمل المواقف التي يمكن أن تتغير سلباً أو إيجاباً لحسابات ظرفية وإنما يشمل طريقة التفكير نفسها. في العادة نحن نقرّر ثم نسعى إلى أن نفرض على بعضنا البعض ما قرّرناه، وفي أحسن الأحوال نحاول أن نفرض ذلك بالحوار دون العنف، فإذا تعطلت لغة الحوار انتقلنا إلى العنف. يمكن أن تتغير طريقة التفكير نفسها وأن نبني مقالاً آخر في الطريقة كما فعل ديكارت في عصر النهضة الأوروبية، فلا نبدأ بالتقرير وإنما نبدأ بالحوار الذي يقبل منذ البداية منح الأولوية للسؤال والشك. فلا يكون الحوار «دعاية» ولا «دعوة»، بل هو جزء من عملية إنتاج المعنى وآلية من آليات إنشائه وشرط من شروط تحقّقه. ففي ظل ثقافة الإنترنت ووسائل الاتصال الجديدة يصبح الحوار جزءاً من عمليّة إنشاء المعنى. ويصبح مواجهة سلميّة بين إمكانات تأويلية مختلفة

تحاول أن تؤثر في بعضها البعض وقد تصل إلى وفاق أو لا تصل، وقد يكون الوفاق كليّاً أو جزئيّاً، وهو يرسّخ في كل الحالات وعياً بمشروعية تعددية المعنى والتأويل ويضيّق فرص اللجوء إلى الصدام سبيلاً لتغليب معنى على معنى وأطروحة على أخرى. هنا يفرض الحوار قانونه الذاتي ولا يكون مجرد وسيلة لنشر قناعات مسبقة، فهو تواصل يسعى إلى تحقيق بعض الوفاق بين البشر في ما يمكن أن يكون موضوع وفاق بينهم. وهو مفيد لكلّ طرف لأنّه يفتح أمامه تجارب أخرى ويوسّع من حوله دائرة الممكنات التأويلية بما لم يكن يخطر على البال لو بقي التفكير منحصراً في الإطار الفردي أو في إطار نسق ثقافي واحد. وبذلك يتحقق التخلص من عقدة الفرقة الناجية التي تحوّلت إلى بنية في الثقافة السائدة وطريقة في التعامل مع المعرفة، لا بمعنى إنشاء فرقة جديدة تزايد في كونها الناجية، إسلامية كانت أم علمانية، بل تجاوز دعوى الحقيقة المطلقة من الأصل. فينشأ في المجتمع التونسي فضاء عام يتعامل فيه البشر بالحجّة دون العنف، كما نشأ مثل هذا الفضاء في مجتمعات أوروبا الشرقية بعد سقوط حائط برلين، وتتسع إمكانية الحوار داخل المجتمعات العربيّة والإسلاميّة كما اتسعت دائرته في العالم كله منذ بداية حركة العولمة الثانية في تسعينات القرن المنصرم.

يعرف الجميع الكتاب المشهور «بنية الثورات العلمية» الذي أصدره سنة 1962 متخصص في تاريخ العلم يدعى توماس كون وقد طرح فيه نظرية مفادها أن تاريخ العلوم ليس سلسلة متواصلة من الأحداث ومن تراكم التفسيرات، ففي لحظة ما يحدث انقطاع في طريقة طرح السؤال نفسه، ودون أن يجد الناس بالضرورة حلا لما كانوا يتداولون من مشكلات،

تطرح عليهم تساؤلات أخرى من نوع مختلف تنسيهم القديمة وتحوّل اهتمامهم للجديد منها، ويرى «كون» أن من رفض هذا الانتقال وتمسّك بإيجاد حلول للمشكلات القديمة فقد حكم على نفسه بالخروج من دائرة الفعل العلمي. وهذا ما دعاه بالتحوّل الأنموذجي أو البراديغمي، وقد أكد دور الباحثين الشباب في تحقيقه باعتبارهم أكثر قدرة على التخلص من ضغط الخصومات العلمية السائدة. منذ أن قرأت هذا الكتاب وأنا اعتقد راسخاً أن هذا الشكل من التحول لا يصدق في القضايا العلمية فحسب وإنما ينطبق على كل قضايا الفكر عامة وعلى كل مجالات التاريخ. ما يمكن للتجربة التونسية أن تقدمه من إيجابية، إذا ما قدّر لها أن تمضي أشواطاً أخرى في نفس المسار المحمود الذي انطلقت به، وإذا ما حصل في تونس ما نتمناه، فقد نشهد تحوّلا براديغميا بدل تكرار المفارقة التي انتهت دائما إلى العنف، هذا التغيير هو الذي حاولت تصور معالمه في دراساتي التي بقيت مهمشة نوعاً ما، لأنّ العديد من الباحثين يفضلون التمسك بالمقولات التقليدية لتحليل الحدث الإسلاموي، وكي لا أكرّر ما كتبت في هذه الدراسات، منذ «محمد عبده وخطاب الإصلاح الديني» إلى «قواعد التنوير»، مروراً بـ «ديانة الضمير الفردي» و«الإسلام بين نزوات العنف ودعوات الإصلاح»، فإني سأحاول أن أترجم عملياً الأطروحات المتضمنة في هذه الكتب إلى اللحظة التونسية الراهنة، لحظة كتابة هذه الأسطر والحدث التونسي لم يبلغ بعد مرحلة الاستقرار ولم يعرف مآله، فالسيناريو المتفائل كما أراه يكون بالشكل التالي:

- تجاوز الإسلامية التونسية المشروع الإسلاموي الذي اقتبسته عند انطلاقتها من الحركة الدولية للإخوان المسلمين، وإقامة مشروع إسلامي

إصلاحي بديلاً عنها يعيد التواصل بجذور الحركة الإصلاحية التونسية التي كانت قد رفضت في القرن التاسع عشر الدعوة الوهابية، وتحالفت مع مشروع التحديث الذي قاده الوزير خير الدين التونسي، وقدمت لهذا المشروع علماء دين مستنيرين شاركوا في الحياة السياسية من موقع دعم التحديث، وأبرزهم على ما هو معلوم الشيخ سالم بوحاجب (1827 - 1924) الذي ساعد خير الدين في تحرير كتابه الشهير «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» والشيخ محمد بيرم الخامس (1840 - 1889) الذي كان أحد كبار أعضاده، ثم ساندت حركة «العروة الوثقى» الإصلاحية من خلال استقبال محمد عبده في تونس والانتماء إلى هذا التنظيم الدولي الذي سبق الإخوان المسلمين بعدّة عقود ودعمه ماليا وسياسيا وفكريا.

- تجاوز العلمانية التقليدية التي ولدت في رحم الشمولية الستالينية واستعادة العلمانية بأصولها الليبرالية وهي الأصول الحقيقية، والتفاعل مع مفكرين علمانيين ليبراليين يظلون غير معروفين في الفكر العربي، من بنيامين كونستانت (1767 - 1830) إلى جون راولز (1921 - 2002)، وقد قدّموا لقضية العلاقة بين الدين والسياسة حلولاً طريفة ومتنوعة غير الحلول الراديكالية التي فرضتها الشمولية الستالينية والتي حوّلت العلمانية من فصل الدين عن السياسة إلى فصل الأفراد بالقهر عن التدين، مع أن الدين قد صاحب الوجود الإنساني منذ خطواته الأولى ولا يمكن اجتثاثه من حياة الإنسان إلا بالتورط في جرائم كبرى ضدّ الإنسانية على نمط ما رأينا في العديد من البلدان الشيوعية سابقاً.

- تجاوز الأيديولوجيا كخطاب تواصل بين البشر يحدّد واقعهم ومصيرهم واستبداله بثقافة الحوار القائمة على الوفاق والتعددية والاحترام المتبادل ومستندة إلى فلسفة تجعل الحوار شرطاً من شروط المعنى وليس جدلاً حوله أو تبشيراً به.

- التسليم بضرورة التمييز بين الفضاءات الاجتماعية (أفضل استعمال كلمة «تمييز» لا «فصل») واعتبار أن هذا الأمر يفرضه التطور البشري، ففي مجموعة بشرية لا يتجاوز أفرادها بضعة آلاف وفي ظرف تاريخي مختلف نوعياً عما نعيشه اليوم يمكن أن يكون المسجد ملتقى كلّ النشاطات، أي مكان عبادة وتعليم ومشاورة سياسية وجمع الأموال وتوزيعها وتدريب على الجهاد، الخ. أما إذا تطور الفضاء الاجتماعي كما يتطور كل شيء في التاريخ، وما كان ممكنا بالأمس يصبح عسير التحقّق اليوم، والظواهر الاجتماعية تتحول إلى مزيد التعقيد فتنشأ مؤسسات اجتماعية جديدة: الجامعة للتعليم والبرلمان للسياسة والخزينة العمومية للأموال والثكنات للعمل العسكري ... ويبقى المسجد للعبادة وهي وظيفته الرئيسة. صحيح أن إغلاق العمل السياسي في وجوه الناس يدفع بهم إلى دخول البيوت من غير أبوابها، فيلتجئون إلى المسجد للاحتماء به من بطش المستبدّ، لكن الصحيح أيضاً أنهم يفتحون بذلك المجال للمستبدّ ليوظف بدوره المسجد لتبرير استبداده، فلا يستفيد الدين ولا الإصلاح السياسي من هذا التجاذب بين الطرفين.

تجربة تونس مع الإسلاميين وتجربة الإسلاميين في تونس بعد 14 يناير قد تفتح المجال لتحول براديغمي في علاقة الإسلاميين بالسياسة

خاصة وبالمجتمع عامة، وهو أمر سيؤثر في مجموع الحركات الإسلاموية في العالم العربي، إلا إذا تعثر المسار الذي افتتحه الشباب الجديد بدمائه، حينئذ يمكن أن يعيد التاريخ نفسه في شكل مأساوي فنتابع نفس السيناريو الذي وصفه السيد الفاضل البلدي في مقاله الذي يعتبر من أهم مقالات هذا الكتاب، إذ يقدم شهادة نادرة من شخص عايش كواليس التغيير السابق في تونس الذي أُجهض أساساً بسبب أزمة الثقة بين المجتمع، وليس السلطة وحدها، والإسلاميين. وبصفتي مطلعاً أيضاً على أحداث تلك الفترة والكثير من خفاياها التي لم تنشر إلى اليوم فإني أؤكد أن في مجموعة المستشارين الذين كانوا يحيطون آنذاك بالرئيس السابق زين العابدين بن علي كان هناك من يعمل صادقاً على إيجاد مخرج للقضية يحفظ دماء كل التونسيين ويتفادى الصدام، لكن المتصلبين قد استحوذوا على الموقف يوم تأكد الرئيس السابق من وجود عناصر أمنية من حرسه الخاص ذات علاقة بتنظيم الإسلاميين. فهل تثبت التجربة التونسية اليوم أن بالإمكان إحداث تغييرات ديمقراطية في المجتمع دون الوقوع في مأزق الاختيار بين الجيش أو الفوضى أو التطرف الديني؟

أخيراً، قد يلاحظ القارئ أني لم أتحدث عن كل مكوّنات ظاهرة الإسلامية في تونس، فأنا لا أعتبر هذه الظاهرة استمراراً للتديّن التقليدي كما كان سائداً في تونس قبل السبعينات من القرن المنصرم، وهو تديّن تغلبت عليه الممارسات الطقوسية أو الانخراط في الطرق الصوفية. ولا أسلّم بعلاقة الظاهرة الإسلامية بما يدعى بموجة التدين الجديد التي ظهرت منذ سنوات، لأن هذه الموجة تتميز أساساً بأنها غير مسيّسة، فأنا أعرّف

الإسلامية بأنها حركة سياسية تعتمد خطاباً دينياً، فلا أخلطها بالإسلام الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من الهوية التونسية ولا أخلطها بالتدين الذي يمثل شعوراً وحاجة إنسانيتين فطريتين لا يرتبطان بالضرورة بالممارسات السياسية. وأستعمل هنا لفظ «إسلامية» تماشيا مع المصطلحية العامة التي اتفق عليها في هذا الكتاب والتي لا أرتاح لها كثيرا لأنها ترسخ الخلط بين الدين والعمل السياسي بخطاب ديني. أما تيار «التبليغ» و«الإسلاميين التقدميين» و«الشيعة» فقد وردت حولها في هذا الكتاب معلومات مهمة، ولا أدري إلى أي حدّ يقبل المنتسبون إليها بأن يصنفوا ضمن الظاهرة التي نتحدّث عنها إذا حددناها بالتعريف المتقدم، فما هو في صلب الظاهرة مكوّنان أساسيان نراهما حاضرين في كلّ تجارب الإسلام السياسي في العالم العربي: التيار التأسيسي والتيار الجهادي الذي ينبثق عنه عند المنع والملاحقة. وسوف يتحدّد مصير المكوّن الثاني بمقتضى ما سيؤول إليه وضع المكوّن الأوّل. فإذا تعطّل المسار الديمقراطي في تونس وتعقدت الأوضاع الأمنية يمكن أن يتضخم حجم السلفية الجهادية وتتسع رقعة العمليات الإرهابية، أما في ظلّ حراك ديمقراطي فإنّ السيطرة ستظل لصالح التيار التأسيسي. وبصرف النظر عما سيصدق من التوقعات والاستشرافات، فإن مقالات الكتاب تحتوي معلومات دسمة ستمثل زاداً ضرورياً لكلّ من أراد متابعة مستقبل الأحداث بتونس وعلاقتها بالإسلام السياسي عن معرفة وتبصر.

المشهد الإسلامي في تونس

قوى ومواقف

صلاح الدين الجورشي(*)

مَنْ كان يتوقع أن تنشأ في تونس حركة إسلامية على شاكلة حركة الإخوان المسلمين في مصر؟ كل شيء في الستينات وبداية السبعينات، كان يؤكد أن هذه البلاد، التي تأثرت قيادتها السياسية ونخبتها بعصر الأنوار الأوروبي، ستكون بمنأى عن ظاهرة الإسلام السياسي، أو أنها على الأقل ستبقى الأقدر من غيرها على الحدّ من تأثيراته، نظراً للشوط الكبير الذي قطعته في مجال التحديث و«تصفية الهياكل والتعبيرات التقليدية»؛ لكن بالرغم من كل ذلك، حدث ما كان مستبعداً، وولد موسى في قصر فرعون، على حد تعبير أحد شيوخ الزيتونة، الذين فاجأهم ميلاد الحركة الإسلامية، بعد أن ظنوا أن المشروع البورقيبي قد نجح في تهميش الدور السياسي للإسلام إلى الأبد؛ فماذا حدث؟ وكيف؟

هذا النص يقدم صورة عامة عن المكوّنات الرئيسية لخارطة الحركة الإسلامية في تونس، ومواقفها من الإصلاح السياسي.

(*) باحث في شؤون الحركات الإسلامية، وأحد مؤسسي تيار الإسلاميين التقدميين في تونس، والمشرف على منتدى الجاحظ الفكري في تونس.

أولاً: المشهد الإسلامي في تونس

البورقيبية تنسف ما قبلها

حصلت تونس على استقلالها التام بتاريخ 1956/3/20، بعد أن تزعم المحامي الحبيب بورقيبة الحركة الوطنية، لفترة امتدت لأكثر من عشرين عاماً، وكان شخصية سياسية مثيرة للجدل، وهو بكل المقاييس يشكل ظاهرة استثنائية في تاريخ الحكام العرب، كان على النقيض من عبدالناصر في تصوّره لمشروع التقدم، وفي نظرته للغرب بقي بورقيبة مبهوراً بأوروبا، ولاسيما فرنسا، ويشعر بأن العروبة مغرقة في التقاليد اللاعقلانية، وأن الوحدة العربية فكرة ديماغوجية.

ولهذا اتخذ بورقيبة منذ تولّيه السلطة، وشروعه في بناء الدولة الوطنية، جملة من المواقف غير المتوقعة، كشفت عن جرأة استثنائية، وقدرة على استشراف المستقبل، لكن بعضها الآخر رفع الغطاء عن حالة قصوى من تضخم الذات، ورغبة مستمرة في تجاوز صلاحيات المؤسسات والرأي العام، ما جعله يعتقد بأنه فوق الدولة أحياناً، وأنه هو الدولة في أحيان أخرى، وبذلك، وبقدر ما كان بورقيبة شخصية تتمتع بكثير من صفات القيادة، التي جعلته متقدماً على مرحلته التاريخية، ومكّنته من إعادة صياغة المجتمع التونسي، بقدر ما شكل أسلوبه في إدارة الحكم، والشأن العام، عقبة كأداء في وجه إقامة نظام ديموقراطي يؤمن بسيادة الشعب، ويستند إلى دولة القانون والمؤسسات.

قرر بورقيبة منذ اللحظات الأولى للاستقلال أن يضرب الحديد وهو ساخن، وقبل أن يطيح الحكم الملكي السابق، ليعلن الجمهورية وينفرد بسلطة القرار، وأن يستفيد من أجواء النصر والاستقلال، ويشرع في تقويض أسس النظام القديم، ويقلب الأوضاع الاجتماعية والتربوية والثقافية رأساً على عقب، من دون تردّد؛ حسم أمره مع ثلاثة ملفات، يتمتع كلٌّ واحد منها بقدر كبير من البعد الرمزي والاجتماعي، وهي ملفات كانت، ولاتزال، تشكل خطوطاً حمراً، يتجنب الحكام العرب الاقتراب منها؛ خوفاً من فقدان الشرعية، وتجنباً لردود فعل القوى المحافظة، وهذه الملفات هي: المرأة، والنظام التربوي، والشؤون الدينية.

كان ملف المرأة هو الملف الأول، وإذا كان عبد الناصر قد أسس شرعيته -بعد إلغاء الملكية- بإعلان تأميم قناة السويس، فإن بورقيبة دخل التاريخ من خلال صدور مجلة الأحوال الشخصية، في يوم 1956/8/13، أي بعد أقل من خمسة شهور فقط من إعلان الاستقلال، هذه المجلة كانت بمثابة ثورة اجتماعية غير مسبوقة في العالم الإسلامي، باستثناء ما حصل في تركيا الكمالية، لقد ألغت تلك المجلة القانونية الجديدة معظم أحكام الأسرة، التي صيغت عبر قرون حسب المرجعية الفقهية للمذهبَيْنِ: المالكي والحنفي، وأحدثت انقلاباً ضخماً في المجتمع التونسي، ومنحت السلطة السياسية شهادة عبور إلى الساحة الدولية، حيث أصبح يشار إلى تونس على أنها البلد الإسلامي الثاني بعد تركيا، الذي يُعَاقَبُ فيه بالسجن كل مَنْ تزوج بثانية، ولا تُطَلَّقُ النساء إلا بحكم قضائي، يضمن حقوقهن المالية والأسرية، ولا تُزَوَّجُ الفتاة إلا بموافقتها الصريحة أمام عدول إشهاد.

أما عن الملف الثاني المتعلق بالنظام التربوي، فقد باغت بورقيبة الأوساط التقليدية بقراره القاضي بإلغاء التعليم الزيتوني، وهو النمط الشعبي للتعليم، الذي ساد قروناً طويلة، وكان محور الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية، وكانت الزيتونة مثلما هو شأن الأزهر في مصر أهم معلم ديني وتعليمي تميّزت به تونس عربيّاً وإسلاميّاً وإفريقيّاً، لكن الزيتونة أخذت مع بداية القرن الثامن عشر تشهد تراجعاً كبيراً، نتيجة النزعة المحافظة التي سيطرت على قطاع واسع من شيوخها، وكذلك عدم مراجعة مناهج الدراسة، ومحتوى البرامج وطرق التدريس، وهو ما جعلها في مطلع الخمسينات أشبه بالجسم الذي استنفد أغراضه، وقد استثمر بورقيبة حالة الإحباط التي كان يعاني منها عشرات الآلاف من طلاب التعليم الديني، ليعلن توحيد التعليم، وإقامة نظام تربوي عصري.

وبالنسبة للملف الثالث والأخير، فقد يبدو أقل شأناً، لكنه من الناحية الرمزية لم يكن يخلو من أهمية، ويخص ضمَّ الأوقاف إلى الخزينة العامة، وبذلك تكون الدولة الجديدة قد وضعت الشؤون الدينية تحت إشرافها، وجعلت من المساجد والأئمة والفتوى وتعليم الإسلام داخل المقررات المدرسية، مسائل غير مستقلة عن الأجهزة الحكومية، وتعود بالنظر إلى صلاحيات الوزير الأول.

وهكذا، بدا أن الدين لم يعد يمثل مشكلة للدولة أو للمجتمع، وبلغت ثقة بورقيبة بنفسه، درجة جعلته يدعو الشعب التونسي إلى التخلي عن صيام رمضان، ويضغط على المسؤولين والموظفين وطلاب المدارس

للاقتداء به، وليفعلوا مثله، عندما رفع كأس الماء وتجرعها أمام دهشة الجميع، وذلك بحجة التفرغ لحسن إدارة معركة التنمية الاقتصادية، التي وصفها بكونها الجهاد الأكبر، بعد الانتهاء من الجهاد الأصغر، ويقصد به مقاومة الاستعمار الفرنسي.

وفي خط موازٍ، نجح بورقيبة في إقامة نظام سياسي مغلق، بدأ بتصفية الجناح المعارض له داخل الحزب الدستوري الحاكم، بقيادة صالح بن يوسف، الذي تم اغتياله بألمانيا بتعليمات منه، وجعل نظام الحكم رئاسياً وليس برلمانياً؛ حيث يتمتع رئيس الدولة بصلاحيات واسعة جداً، واستثمر محاولة الاغتيال التي تعرض لها عام 1962، ليقوم بتجميد الحزب الشيوعي، وإلغاء كل مظاهر التعددية الحزبية والإعلامية، ويجعل من حزبه الحزب الوحيد الحاكم والماسك بكل أجهزة الدولة.

وقد سئل بورقيبة في إحدى المناسبات، مِنْ قِبَلِ صحافي فرنسي عن مفهوم البورقيبية، ومضمونها بعد أن أصبحت تمثل أيديولوجية الدولة ومرجعيتها النظرية والسياسية، فأجاب: «البورقيبية هي سيرة حياتي، وهي أنا»، الإجابة نفسها كررها في مناسبة أخرى؛ عندما حاول أن يُعرّف الدولة؛ وقد كان يحلو له دائماً، أن يؤكد في خطبه بأن التونسيين كانوا مجرد ذرات من الأفراد، إلى أن جاء هو وجعل منهم أمة[1]، فالدولة التونسية التي تأسست بعد الاستقلال، كانت ذات توجه تحديثي على النمط الأوروبي، لكنها محكومة بنزعة أبوية طاغية، حالت دون قيام نظام

---

(1) لمزيد من التوسع أنظر: لطفي حجي، بورقيبة والمسألة الدينية: الزعامة والإمامة (دار الجنوب للنشر)؛ وآمال موسى، بورقيبة والمسألة الدينية (دار سيراس للنشر، 2006).

ديموقراطي يحترم المؤسسات، وما حدث بعد إزاحة الرئيس بورقيبة، ليس سوى امتداد لطريقة الحكم نفسه، مع المحافظة على ذات الأيديولوجية السياسية ودعم المكاسب التي تحققت.

الخروج من القمقم

عندما كانت جميع الأطراف (النظام والنخبة والمجتمع) مشغولة بمخلفات أزمة الستينات الناتجة عن فشل التجربة الاشتراكية، التقت في مطلع السبعينات مجموعة صغيرة من الأفراد بأحد مساجد العاصمة التونسية، وبدأت النواة الأولى للحركة الإسلامية، تشق طريقها بخطاب أيديولوجي يتميز بالبساطة والوضوح.

ورغم أن العناصر المؤسسة لهذه الحركة كانت تتحرك في العلن، تلقي دروساً في المساجد، وتجتمع في أركانها، وتصدر مجلة «المعرفة»، التي تباع في الأكشاك، وتبشر بالحجاب الذي بدأ يظهر للمرة الأولى في تونس مع أواسط السبعينات، إلا أن السلطة والنخبة توهما بأن الأمر لا يعدو أن يكون «ظاهرة عابرة»، ولم ينتبهوا إلى جدية المسألة أو «خطورتها» على النمط السائد وموازين القوى، إلا عندما جاء الإنذار من بعيد، وتمكنت الثورة الإيرانية من إطاحة نظام الشاه.

وكان نقد الواقع العربي والعالمي من وجهة نظر أخلاقية حافزاً لافتراض بناء نموذج قيميٌ بديل، يحرر الشباب من التحلل والتفاهة،

ويُشعرهم بأنهم أصحاب رسالة في الكون والحياة، وأنهم قادرون على تغيير المجتمع والعالم الذي من حولهم، المهم أن يبدأوا بتغيير بأنفسهم، وكانت أوروبا خصوصاً والغرب عموماً، هما الهدف الرئيسي للنقد والشك، باعتبارهما النموذج المهيمن الذي يجب التحرر منه، كشرط مسبق لاستئناف الحضارة الإسلامية.

ولم يمضِ وقت طويل، حتى تشكلت بوضوح تضاريس الساحة الإسلامية في تونس، فما بين بداية السبعينات، ووصولاً إلى أواسط الثمانينات، برزت على السطح التنظيمات التالية، هي:

1 - النهضة: من الجماعة إلى الحزب

منذ السبعينات، شهدت تونس قيام أكثر من حركة إسلامية، لكن حركة النهضة، بقيت تعتبر الفصيل الرئيسي والأكثر تمثيلاً لقطاع واسع من ظاهرة الإسلام السياسي في تونس، وقد بدأت الحركة في صيغة جماعة دعوية، ثم تحولت إلى حركة سياسية، من دون أن تتخلى عن المهام التي طرحتها على نفسها، مثل: الدفاع عن الإسلام والسعي إلى نشره، ومواجهة ما تعتبره «انحرافات عقائدية أو أخلاقية»[2].

وقد أعلنت عن تحولها في بيان تأسيسي، أصدرته بتاريخ 1981/6/6، حددت فيه خصوصياتها الفكرية وأهدافها السياسية، فهي

---

(2) أنظر: البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، منشور على موقع حركة النهضة التونسية.

تعتقد بأن الإسلام «عزل بصورة تدريجية بطيئة، وأحياناً بشكل جريء سافر عن مواقع التوجيه والتيسير الفعلي للواقع... وبات مجرد رمز تحدّق به المخاطر ثقافيّاً وأخلاقيّاً وسياسيّاً»، وتنتقد الحركة النظام السياسي في تونس وتصفه بالأحادي، وتتهمه بالهيمنة على السلطة والمؤسسات والمنظمات الجماهيرية، وترفض الحركة مقولة الفصل بين الدين والسياسة، وتعتبرها جزءاً «من التصور الكنسي».

في المقابل، نفت «حركة الاتجاه الإسلامي» –وهذه سُمِّيَت «النهضة» عند التأسيس- أن تعتبر نفسها «ناطقاً رسميّاً باسم الإسلام في تونس، ولا تطمع يوماً في أن ينسب هذا اللقب إليها، فهي مع إقرارها بحق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين، ترى من حقها تبنّي تصور للإسلام يكون من الشمول، بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تحدد هوية هذه الحركة، وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواقفها الظرفية».

ومن المهام التي طرحتها الحركة على نفسها «تجديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة، وأن تستعيد الجماهير حقها المشروع في تقرير مصيرها، بعيداً عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية، وإعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية، وتوزيع الثروة بالبلاد توزيعاً عادلاً، والمساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام، على المستوى المحلي والمغربي

والعربي والعالمي، حتى يتم إنقاذ شعوبنا والبشرية جمعاء مما تردّت فيه من ضياع نفسي وحيف اجتماعي وتسلط دولي»[3].

أما الوسائل التي اعتمدت عليها الحركة لتحقيق برنامجها السياسي، فتتمثل في «إعادة الحياة إلى المسجد، كمركز للتعبد والتعبئة الجماهيرية الشاملة، ودعم التعريب في مجال التعليم والإدارة مع التفتح على اللغات الأجنبية»، وأكدت رفضها للعنف كأداة للتغيير، واعتبرت أن «تركيز الصراع على أسس شورية، هو أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة». كما أكدت استنادها إلى «التصوّر الشمولي للإسلام، والتزام العمل السياسي، بعيداً عن اللائكية[4] والانتهازية»، مع السعي «لتحرير الضمير المسلم من الانهزام الحضاري إزاء الغرب».

بعد سلسلة من المحاكمات خلال الثمانينات، وكذلك المواجهة المتكررة مع السلطة، قبلت الحركة تغيير اسمها، حتى تتكيف مع مقتضيات قانون الأحزاب، الذي لا يقر بشرعية أي حزب يتخذ من الدين مرجعية له، واختارت بديلاً من «الاتجاه الإسلامي» اسم «حركة النهضة»، لكن ذلك لم يكن كافياً لتحصل على الاعتراف القانوني بها، الأمر الذي حال دون أن تعقد مؤتمراً لها بشكل علني، فهي بالرغم من حرصها على عقد مؤتمراتها في مواعيدها، فإنها لم تتمكن من تجميع كل مناضليها، بسبب الاعتقالات التي شملت الكثير من قادتها وكوادرها، واضطرار البقية إلى الهجرة،

---

(3) المرجع السابق.

(4) المقصود بمصطلح اللائكية هو: العلمانية.

وطلب اللجوء السياسي في العديد من العواصم الغربية؛ وبالرغم من الضعف الشديد الذي أصابها، فإن حركة النهضة لاتزال تعتبر الفصيل الرئيسي للحركة الإسلامية التونسية.

2 - حزب التحرير: لم يخطف الأضواء

حزب التحرير الإسلامي هو فرع من تنظيم دولي، تأسس بمدينة القدس عام 1953، على يد المنشق عن حركة الإخوان المسلمين الداعية تقي الدين النبهاني، وهو حزب ممنوع في جميع الدول العربية والإسلامية، ما عدا السودان ولبنان واليمن.

وتذكر مصادره ومصادر إعلامية عديدة، أنه يتمتع بحضور بارز في بعض الجمهوريات الإسلامية، التي كانت تابعة للاتحاد السوفياتي السابق، وقد لعب الحزب دوراً بارزاً في أحداث شهدتها أوزبكستان في مارس/آذار 2004، كما عرف له نشاط في مناطق من آسيا الوسطى وإندونيسيا وماليزيا وباكستان.

أما في أوروبا، فله وجود في ألمانيا رغم صدور قرار بمنعه، وله نشاطٌ في الدانمارك، وبالرغم من أنه يتهم بريطانيا بكونها «العدو الرئيسي الذي يقف وراء كل المؤامرات التي نُفِّذت ضدّ الإسلام والعالم الإسلامي»، فإن له حضوراً قانونياً في بريطانيا، وقد سبق أن أعلن طوني بلير -عندما كان رئيساً للحكومة البريطانية- عن نية حكومته حظر الحزب، في محاولة للحدّ من انتشاره في صفوف الجالية الإسلامية.

ومما يلفت الانتباه، أن ولادة الفرع التونسي لحزب التحرير، تزامنت مع بداية ظهور «الجماعة الإسلامية»، التي تحوّلت فيما بعد إلى حركة الاتجاه الإسلامي ثم حركة النهضة، ويمكن اعتبار سنة 1973 هي بداية تشكل الخلايا الأولى للفرع التونسي لحزب التحرير، وقد نجح الحزب منذ البداية في استقطاب عدد من العسكريين، بعضهم كانوا ضباطاً، وهو ما جعل السلطة تتهم الحزب بالإعداد للقيام بانقلاب عسكري، وقد حوكم أعضاؤه في مناسبات عديدة: عام 1983، ثم 1986، و 1990؛ حيث حوكمت مجوعة كبيرة، ضمّت حسب بعض المصادر 228 متهماً، وقد أحيل على القضاء ثمانية أشخاص بتهمة الانتماء إلى حزب التحرير، وذلك بتاريخ 2006/9/16، كما تم اعتقال عناصر أخرى الأشهر الأخيرة، وهو ما دلَّ على استمرار الحزب في تجنيد عناصر جديدة، وإصراره على تثبيت خلايا له في تونس، رغم الظروف الأمنية الصعبة، ولا يمكن التكهن بالحجم الحقيقي للحزب، نظراً لاضطرار أنصاره إلى النزول تحت الأرض، والعمل في سرية كاملة.

يؤمن الحزب بـ«التغيير الجذري والشمولي والانقلابي في العالم الإسلامي»، كما ورد في وثائقه الأساسية، وهدفه: «استئناف الحياة الإسلامية عن طريق إقامة دولة الخلافة»، ولا يتحقق ذلك إلا عبر «إسقاط الأنظمة التي يعتبرها امتداداً للسيطرة الاستعمارية الغربية على بلاد المسلمين»، فالحكام الحاليون «يفتقدون الشرعية التي يحددها الإسلام»، وهي بحسب رأي الحزب تتم «ببيعة الأمة للحاكم عن رضا واختيار مشروط بتطبيق الإسلام»، ولكي يتحقق ذلك؛ يلجأ الحزب إلى ما يطلق عليه

«طلب النصرة، حيث ينادي المتنفذين والوجهاء والسياسيين والعسكريين للانقلاب على الحكومات، بحيث يقوم هؤلاء بتسلم السلطة وتسليمها إلى الحزب بعملية يطلق عليها الحزب مصطلح: (الانحياز للأمة)؛ ليتم عقب ذلك تنصيب خليفة».

يقرُّ الحزب بالتعددية السياسية، لكن في إطار المرجعية الإسلامية، حيث تقوم الأحزاب «بمراقبة الحاكم ومحاسبته وتوجيه الأمة وإرشادها، وفي هذا السياق فإن الحزب لن يحلَّ نفسه بعد إقامة الخلافة، بل يبقى بعدها الحزب مراقباً ومتابعاً للشؤون العامة كحال الأحزاب الشرعية كافة».

يعلن الحزب أنه «لم يتورّط أبداً بأي نشاط مسلّح، وأنه لم يُعرف عنه دعمه أو تشريعه للعنف في العمل السياسي، على الرغم من تصريح الكثير من الحكومات بعكس ذلك»، لكنه مع ذلك، يعمل على ضمّ العسكريين إلى صفوفه، ويعتبرهم جزءاً من القوة التي يطلب منها الدعم لتغيير الأوضاع، وإقامة الخلافة؛ ولهذا السبب بالذات، تمّت إحالة أنصار الحزب في تونس أحياناً على محاكم عسكرية؛ نظراً لوجود ضباط ضمن المتهمين.

3 - جماعة التبليغ: إسلام بلا سياسة

هي جماعة دعوية، أسسها الشيخ «محمد إلياس» بالهند، ولاقت انتشاراً واسعاً في معظم البلاد الإسلامية والغربية. وما يميّزها عن غيرها

من الحركات الإسلامية: حرصها على تجنب الشأن السياسي، وأنها تربّي عناصرها على أن يكون هدفهم الوحيد هو إصلاح الفرد، عن طريق إحياء العقيدة، وتشجيع المسلمين على الصلاة والذِّكر، وتبادل الحب، ودعوة البقية بانتهاج أسلوب بسيط ومباشر، من مراجعهم «جماعة الدعوة والتبليغ ومنهجها في الدعوة»، تأليف الشيخ يوسف الدهلوي، أمير الجماعة السابق.

انتشرت الجماعة في تونس منذ مطلع السبعينات، وبحكم طابعها الشعبي، نجحت في استقطاب أتباعٍ لها من مختلف الفئات الاجتماعية، لكن تأثيرها الرئيسي بقي محصوراً داخل الأوساط المتوسطة التعليم، كما أنها نجحت في استتابة عدد من الأشخاص من ذوي السوابق العدلية.

وعلى الرغم من تسامح السلطة مع هذه الحركة، فإنها أخضعتها للمراقبة الدائمة، حتى لا يصبح نشاطها عاملاً مساعداً، تستفيد منه بقية الفصائل الدينية المسيَّسة، لكن في أثناء الحملة الاستئصالية، التي قامت بها السلطة ضد عموم الإسلاميين؛ تمّت محاكمة بعض عناصر الجماعة، بحجة أنه قد راج في صفوفها مَنْ يدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية وتحكيم الشريعة، كما قامت السلطات بمنع الحركة من استعمال المساجد، التي كانت تشكل نقطة الارتكاز الأساسية في نشاطها، لكن مع ذلك لاتزال جماعة التبليغ تتمتع بأنصار كثيرين، يلتزمون بتعاليمها وتقاليدها، وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى أن أحد القادة الكبار للجماعة، في فرنسا وأوروبا، هو من أصول تونسية.

4 - الشيعة التونسيون: المذهبية تفرض نفسها

أعادت الثورة الإيرانية الشيعة إلى التاريخ؛ فقد كان الصراع الصفوي العثماني هو آخر تنافس سياسي ومذهبي شهده التاريخ الإسلامي بين الشيعة والسنّة، لكن عندما اندلعت الثورة الإيرانية، محققة مثالاً فريداً في تاريخ الثورات القديمة والحديثة، اكتشفت الأغلبية الواسعة من المسلمين السنَّة أن هناك من يشاطرهم الانتماء إلى الدين نفسه، لكن يختلفون معهم في المرجعية المذهبية والفقهية. أما الشيعة، فقد نفضت عنهم الثورة الإيرانية غبار النسيان، ولم تكتفِ بأن أعادتهم إلى دائرة الضوء، بل وأحيت لدى البعض منهم الرغبة التاريخية في قيادة العالم الإسلامي.

وبدا للمولعين منهم بترويج المذهب، أن قيام دولة إسلامية في إيران تقودها مرجعية شيعية، سيشكل فرصة تاريخية لنشر التشيّع على نطاق واسع، تمهيداً لدورة تاريخية جديدة بقيادة الشيعة.

ولم تكن حركات الإسلام السياسي السنّية، وفي مقدمتها حركة الإخوان المسلمين، تتوقع أن يشهد الربع الأخير من القرن العشرين نهضة قوية للشيعة، لهذا كادت أدبيات هذه الحركات أن تخلوَ من الإشارة إلى الشيعة وعقائدهم، ما عدا بعض العلاقات المحدودة؛ من ذلك أن الشيخ حسن البنا كانت تربطه صِلات مع بعض علماء الشيعة في إيران والعراق ولبنان.

لكن في المقابل، حدث انفتاح لبعض المجموعات الشيعية على عدد من الكتابات الأيديولوجية للحركات السنّية، حيث قام على سبيل المثال تنظيم «فدائي إسلام» الإيراني منذ أواخر الخمسينات وأوائل الستينات بترجمة نصوص لحسن البنا، وسيد قطب، والمودودي، وغيرهم من رموز هده الحركات إلى اللغة الفارسية، كما أن كتب العلامة العراقي محمد باقر الصدر، خصوصاً كتابيه الشهيرين: «فلسفتنا» و«اقتصادنا»، قد راجت بشكل قوي ولافت بين صفوف أبناء الحركات الإسلامية السنّية، الذين كانوا في أشدّ الحاجة إلى أدبيات جدية، تساعدهم على إدارة الصراع الأيديولوجي والسياسي مع التيارات الشيوعية.

وعلى الرغم من تلك الإرهاصات فقد فوجئت الحركات الإسلامية السنّية بالثورة الإيرانية، وتردد الإخوان المسلون في تأييدها؛ ولم يكتفوا بذلك، بل إن بعضهم شكّك في قيادتها، ووجهوا إليها تهماً خطيرة، قبل أن يتراجعوا عن ذلك، ويشكلّوا وفداً مهماً توجّه إلى طهران لتقديم التهاني إلى الإمام الخميني بنجاح الثورة؛ لكن مع ذلك بَقَوْا حذرين، وانتقدوا فيما بعد الدستور الإيراني، الذي اتخذ من ولاية الفقيه ومن الإمامية الاثني عشرية مرجعية للدولة الجديدة، وبقي وضع السنّة في إيران من بين الملفات التي يتم تداولها في أوساط هذه الحركات، كلما تمّ التعرض للمسألة الشيعية.

كما أخذت هذه الحركات تحذر شبابها وأنصارها، خصوصاً في مناطق الاحتكاك بالشيعة، من مخاطر «التشيّع» المذهبي أو السياسي، غير أن ذلك لم يمنع التأثير الواسع للثورة الإيرانية في شباب الحركات الإسلامية السنّية في العالم العربي، وتركيا، ومناطق إسلامية عديدة.

وقد اتخذ التأثر بالثورة الإيرانية شكلين مختلفين:

الشكل الأول: هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم «التشيع السياسي»، الذي لم يتجاوز حدود التفاعل مع الثورة، ومع الأطروحات الفكرية والسياسية لقادتها من ذوي التوجهات الإسلامية المحافظة.

الشكل الثاني: تجاوز الجوانب السياسية والفكرية، ليتحوّل إلى تبنّي المذهب العقائدي الشيعي، والانسلاخ الكامل من المذهب السنّي.

وقد حدث في تونس التأثر بنوعيه؛ حيث كان رئيس حركة النهضة من بين القيادات الإخوانية القليلة، التي دافعت عن الثورة الإيرانية، وعن مرشدها الإمام الخميني، لكنه فوجئ بعد ذلك بالانتقال المذهبي، الذي بدأ يحصل في تونس منذ فترة مبكرة، وحتى من قبل قيام الثورة الإيرانية، على يد شخص اشتهر فيما بعد، وهو الدكتور محمد التيجاني السماوي، صاحب الكتاب الشهير «ثم اهتديت»، وقد ذكر في أحد تصريحاته الصحافية، أن المرجع الشيعي محمد باقر الصدر قد لقبه بـ«بذرة التشيع، أي نبتة غرست في تونس؛ فكانت مباركة، وآتت أُكُلَها كل حين»[5].

لكن الدفعة الثانية والأهمّ من حركة التشيّع التونسية، تمّت بعد الثورة الإيرانية، ونجحت في استقطاب عدد قليل من أعضاء حركة النهضة، وقد شكلت هذه الحركة تحدياً ملحوظاً لعموم الإسلاميين، الذين

(5) من حديث أدلى به التيجاني السماوي لوكالة «إباء»، وهي الوكالة الشيعية للأنباء.

وجدوا أنفسهم للمرة الأولى يواجهون معضلة التنوع المذهبي في بلد مثل تونس، يتّسم بالمرجعية المذهبية الأحادية، حيث تسود منذ قرون الأشعرية على صعيد العقيدة، والمالكية على صعيد الفقه، والتصوّف الطرقي على صعيد التربية.

وإذا كان القمع قد جعل حركة النهضة تعطي الأولوية لأوضاعها الإنسانية والسياسية، إلا أن العلاقة بينها وبين المجموعات الشيعية المحلية قد اتّسمت –ولاتزال– بالتوتر أحياناً، والقطيعة التامة وتبادل الاتهامات في أغلب الأحيان. فعلى أثر منعه من دخول إيران، ضمن وفد شكله المؤتمر القومي الإسلامي؛ اتَّهم الشيخ راشد الغنوشي النظام الإيراني بـ«الرهان على نظام ديكتاتوري»، ووصف رفض منحه تأشيرة الدخول بأنه «انتهازية، وموقف متحيّز يقدم غطاءً للمحاولات الإيرانية لنشر التشيّع في تونس، وهو بهذا المعنى رشوة يقدّمها النظام الإيراني للنظام التونسي، مقابل نشر الفكر الإيراني».

كما اعتبر الغنوشي، أن «هناك تقارباً غير طبيعي بين النظامَيْن: الإيراني والتونسي، كما أن هناك بعض الرموز المحسوبة على التيار الشيعي في تونس، تقوم بزيارات منتظمة إلى طهران، إلى جانب ذلك، هناك تأكيدات أن النظام التونسي يسمح بدخول العديد من الكتب الشيعية إلى البلاد، لاسيما في إطار معارض الكتاب، بينما يحظّر كل الكتابات التي تُحسب على تيار الاعتدال الإسلامي، مثل كتب الشيخ يوسف القرضاوي، أو محمد الغزالي، أو غيرهما، وحذر من أنه «من خلال نشر وتشجيع التشيّع

مقابل محاصرة التيارات الإسلامية الأخرى، تكون السلطة في تونس تشجع على الفتنة، إذ إن تونس عرفت طيلة تاريخها انسجاماً مذهبياً، ومن شأن مثل هذه النشاطات أن تمثل خطراً على هذا الانسجام، الذي لا داعي للمسّ به أو اختراقه»(6).

ينقسم التيار الشيعي إلى مجموعتين رئيسيتين متصارعتين، يتزعّم الأولى التيجاني السماوي، أما المجموعة الثانية فتعبّر عن نفسها من خلال «جمعية آل البيت الثقافية»، التي يرأسها عماد الحمروني، وتصدر من حين إلى آخر بيانات ذات طابع سياسي، تتناول مواقف من بعض القضايا المحلية أو الإقليمية، ويقول الحمروني: إن الموجة الثانية من التشيّع في تونس قد بدأت «مع ظهور داعي الله الإمام السيد الخميني، وأول ظهور كان في بداية الثمانينات، تحت اسم (المسلمين السائرين على خط الإمام)»، ويتهم السماوي ومن معه بـ«زرع الفتن، وبثّ الفكر الطائفي، ومعاداة خط الولاية»(7).

وعلى الرغم من أن النظام لم يتعرض بسوء للعناصر الشيعية، باستثناء بعض الحالات، تاركاً لها حرية نسبية في الحركة، بما في ذلك الانتقال إلى إيران والعراق، وهو ما دفع بأنصار حركة النهضة إلى وضع تساؤلات ونقاط استفهام، لكن المؤكد أن الشيعة في تونس يتلقّون دعماً قوياً

---

(6) وكالة قدس برس، 2007/1/10.

(7) جاء ذلك في سياق ندوة تم تنظيمها في منتدى «شيعة الجزائر»، بتاريخ 2004/5/8؛ أنظر مقال «الشيعة في تونس»، نورالدين المباركي، موقع: دنيا الرأي، 2007/1/24.

من مرجعيات حوزوية مهمة، سواء في مدينة النجف العراقية، أو في مدينة قمّ الإيرانية، وإذ لا يُعرف عدد المتشيّعين من التونسيين، إلا أن أعضاءهم في ازدياد، وقد يتجاوزون الألف عضو، وربما يصلون إلى الألفين، وإن كان التيجاني السماوي يزعم بأن عددهم قد بلغ مئات الآلاف، وهو رقم مضخَّم جداً، لم يعكسه الواقع المُعاش بأي شكل من الأشكال.

ثانياً: الإسلاميون وقضايا الإصلاح السياسي

1 - مشهد جديد

نجح نظام الرئيس بن علي في تحجيم ظاهرة الإسلام السياسي، حتى اعتقد البعض بأنها طيلة التسعينات قد أصبحت جزءاً من الماضي. فالحملة الأمنية التي شنتها السلطة على مختلف جوانب الظاهرة، تنفيذاً لخطة «تجفيف المنابع»، كانت باهظة الثمن على صعيد حقوق الإنسان والحريات العامة، لكنها خلقت انطباعاً لدى الكثير من الأوساط المحلية، وخصوصاً الدولية، بأن عنف الدولة يمكن أن يؤدي إلى القضاء على مخاطر الأصولية.

لكن ما كادت تونس تدخل الألفية الجديدة، حتى بدأت الظاهرة الأصولية تطفو على السطح من جديد، وبشكل أكثر تعقيداً، وبالرغم من أن السلطة حاولت أن تستثمر أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001، لتؤكد سلامة اختياراتها، وصحة منهجها في التصدّي لحركات

الإسلام السياسي، فإن الأجواء الدولية المشحونة التي ترتبت على ذلك الزلزال، ولدت على الصعيد الشعبي عودة قوية إلى الاهتمام بالمسائل الدينية، واللجوء مرة أخرى إلى البحث عن «هوية مفقودة».

وتجلّى ذلك بوضوح في انتشار ظاهرة الإقبال الواسع على المساجد، خصوصاً في أوساط الشباب، إلى جانب لبس الفتيات والنساء الحجاب، الذي غزا المعاهد والجامعات والمؤسسات والفضاءات العمومية، وشغف قوي بالفضائيات العربية ذات البرامج الدينية، هكذا عادت الظاهرة من الشباك؛ بعد أن ظنّت السلطة والنخبة بأنها طُردت نهائيّاً من الباب، وتمثلت عودة الظاهرة من خلال ثلاثة مسارات أو مداخل:

أ - التدين الشعبي حالة مستقلة عن ظاهرة الإسلام السياسي، رغم أن السلطة تخلط بينهما، اعتقاداً منها بأن الأول يمكن أن يصبح في خدمة الثاني، وبالرغم من أن هذا الاحتمال يبقى وارداً جزئيّاً، غير أن التصدّي له بطرق أمنية بعيدة عن الحوار والترشيد والجهود الفكرية والثقافية، أدى عمليّاً إلى المسّ بحرية الاعتقاد، ووَلَّدَ صدمة سياسية لدى أوساط واسعة من المجتمع. لكن المؤكد أنه مع موجة التديّن الجديدة، تزامنت معها ديناميكية أدّت تدريجيّاً إلى استئناف حركات الإسلام المناضل حضورها ومسعاها لتوجيه الرأي العام، وتأطير بعض قطاعاته.

ب - تحاول حركة النهضة، خلال السنوات الأخيرة، أن تضمّد جروحها، وتعيد ترتيب أوراقها، وتجمع أنصارها من جديد، لكنها تواجه

في الآن نفسه عوائق وتحدّيات مهمة وخطيرة، فهي، وإن كانت لاتزال تشكّل أهمّ طرف إسلامي منظَّم، إلا أنها تبدو أضعف مما كانت عليه، نتيجة القمع الشديد الذي تعرضت له طيلة السنوات الخمس عشرة الماضية، وهو ما جعلها مبتورة الصلة بالواقع وبالمجتمع التونسي.

وعلى الرغم من أن بعض كوادر الحركة استأنفوا نشاطهم في الداخل والتحدث باسم الحركة، والتنسيق مع بقية الأطراف السياسية الديموقراطية، متحدّين بذلك قرار منعهم من العمل السياسي، فإن السلطة لاتزال تمارس عليهم ضغوطاً مختلفة، وذلك من أجل الحيلولة دون تطبيع أوضاع الحركة تنظيمياً وسياسياً وقانونياً، وفي مقابل ذلك تحاول قيادات «النهضة» كسر الحصار المضروب عليها، وذلك من خلال تمسكهم بحقوقهم السياسية، والمطالبة المستمرة بعودة لاجئيهم، والاستمرار في التنسيق مع الأحزاب والتيارات السياسية، القابلة للتعاون معهم في هذه المرحلة.

وإذ لاتزال الحركة تعيش مخاضاً على مختلف الصعد التنظيمية والأيديولوجية والسياسية، فمن الصعب التكهن بنتائجها، إلا أنها وجدت للمرة الأولى نفسها تتعرض للمزاحمة والمنافسة من تيار صاعد، ممثلاً في التيار السلفي الذي لا يعرف حجمه الحقيقي، وهل سيكون مجرّد حالة عابرة، أم سترشحه الأيام والأحداث ليتحوّل إلى قوة سياسية، قادرة على تعقيد الأوضاع، وتأجيل احتمالات التحوّل الديموقراطي.

ج - يشكل التيار السلفي المتشدد تحدياً جديداً، ليس فقط لحركة النهضة، ولكن لكل التنظيمات الدينية التي تطلق على نفسها اسم: «التيار الوسطي»، فالسلفية الجديدة ليست وليدة انشقاق تم داخل حركة النهضة، وإنما هي جزء من ظاهرة عربية وإسلامية، أعطتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) دفعاً قوياً، وزادها التهاباً وجاذبية ما حصل من احتلال أفغانستان، ثم العراق.

ففي سياق تلك التداعيات، بدأت تونس تشهد ولادة مجموعات شبابية صغيرة، لا يربط بينها حتى الآن رابط تنظيمي واضح، ولكن يجمع بين عناصرها إيمان بوجوب العودة إلى تديُّن صافٍ، واعتقاد بأن الإسلام والمسلمين يتعرضون للتهديد والتآمر من قبل «الغرب الصهيوني والصليبي»، وأن الردّ على هذه الهجمة العالمية لا يكون إلا بالجهاد ونصرة المسلمين، وعلى هذا الأساس تم اعتقال المئات من الشبان التونسيين، في ظروف سيئة دانها المحامون، وانتقدتها المنظمات الحقوقية، ووُجّهت إليهم تهم تحوم حول مسألة «الإرهاب»، الذي يقصد به الالتحاق بجبهة القتال في العراق.

هذا التيار غير المهيكل، يضمُّ من لهم فَهم متشدّد للنصوص المرجعية الإسلامية، وقوالب سلوكية وتعبّدية يتمسكون بها، تميزهم عن أنصار حركة النهضة وبقية المجموعات الصغيرة، إلى جانب بقية المتديّنين؛ ويكتفي المنتسبون إليه بالدعوة إلى نصرة الجماعات المقاتلة في العراق.

2 - الرهان على الإصلاح

هناك طرفان من داخل دائرة ما يسمى الإسلام السياسي، معنيان أكثر من غيرهما بدفع الأحداث في تونس نحو الإصلاح السياسي، أما البقية، مثل: جماعة التبليغ، وحزب التحرير، والتيار السلفي، فجميعها لا يدرج مسائل الحريات والإصلاح المؤسساتي ضمن اهتماماته وأولوياته؛ فجماعة التبليغ ميالة بطبعها إلى عدم التدخل في الشأن السياسي، وتعتبر ذلك «دخولاً في ما لا يعني»، حسب المبدأ السادس من منهجها في العمل؛ وحزب التحرير يعتقد بأن المطلوب هو إسقاط الأنظمة، وليس إصلاح أوضاعها السياسية، كما أنه يعتقد بأن مسألة الإصلاح «تروِّج لها القوى الغربية المعادية للإسلام والمسلمين»، حسب ما تؤكده وثائق الحزب، وهو لا يؤمن حتى بمسألة الحوار بين الأديان، وهاجم المؤتمرات التي عقدت تحت عنوان «الحوار بين الإسلام والغرب»، على الرغم من مشاركة عدد من كبار العلماء والدعاة القريبين من الأوساط الإسلامية. أما في ما يتعلق بالتيار السلفي، فإن جوهر رسالته هو التحريض على القتال في الساحة العراقية، من أجل إخراج الأميركان، إلى جانب إصلاح عقيدة المسلمين مما أصابها من تغيير ولُبس.

وأخيراً، لم تولِ المجموعة الشيعية اهتماماً بالتطور السياسي داخل تونس، حيث يتمحور اهتمامها بشكل كامل على دعم المذهب الشيعي والترويج له في تونس، وإن ورد في بعض البيانات القليلة التي تحمل توقيع جمعية آل البيت إشارات خفيفة تتعلق بالإصلاح السياسي؛ وينقسم شيعة

تونس في هذا المجال إلى تيارَيْن: تيار التيجاني السماوي، الذي يدعو إلى عدم التدخل في شؤون الحكم، و«تجنب التعرض للنظام القائم، أو التآمر عليه»، في مقابل موقف عماد الدين الحمروني، الذي يعتبر أن شيعة تونس «يهمّهم الشأن الوطني ويتدخلون فيه»، بل يذهب إلى أكثر من ذلك؛ فيؤكد «أن التونسيين المنتمين إلى مدرسة أهل البيت ومنذ الثمانينات من القرن الماضي موجودون على الساحة الوطنية، وشاركوا مشاركة فاعلة؛ لإسقاط النظام البورقيبي... وإننا الفريق الوحيد الذي لم يسارع في 1987؛ لتأييد «انقلاب» السابع من نوفمبر (تشرين الثاني)، بل أصدر البيانات في الداخل والخارج؛ للمطالبة بالعفو التشريعي العام، واحترام الدستور، وإعادة الحكم للشعب...».

كما أنه دعا إلى «بروز حركة وفاق وطني، من جيل ما بعد الاستقلال، وإحياء الفكر الوطني الحر، والدفاع عن الإنجازات الوطنية، وأهمها: الدولة، والدستور، والدعوة إلى توزيع عادل للثروة، وتشجيع الثقافة الوطنية...». ويتهم الحمروني إسلاميِّي حركة النهضة بالارتماء «في حضن الحركة الوهابية»؛ ما «جعلهم مرتعاً لظهور وتمكُّن الفكر السلفي الطائفي...»[8].

ومع أهمية تسجيل مثل هذه التصريحات، إلا أن المتابع للشأن السياسي التونسي، لا يلمس أي حضور أو مشاركة للشيعة، سواء في الحركة المطلبية الخاصة بالحريات العامة، أو ضمن الجدل الدائر في السنوات الأخيرة، بين مختلف الأطراف الفاعلة حول قضايا الإصلاح السياسي.

---

(8) راجع مقال «الشيعة في تونس»، نورالدين المباركي، موقع: دنيا الرأي، 2007/1/24.

3 - النهضة وإشكالية الإصلاح

تعتبر حركة النهضة الطرف الأول المنظم داخل الساحة الإسلامية، الذي يطالب حالياً بالإصلاح السياسي، ويتجلى من وثائقها وبياناتها أن قادتها يعتقدون بأن بقاء الحركة ودفع مشروعها من جديد، مرتبطان بتحقيق انفراج عام في الأوضاع السياسية للبلد؛ أما الطرف الثاني المعني بقضية الإصلاح، فهو طرف لا يشكل جهة منظمة، وإنما تمثله مجموعة من الأفراد المستقلين عن كل تنظيم إسلامي، ازداد عددهم بشكل واضح ومتصاعد، نتيجة الأزمة التنظيمية التي عرفتها حركة النهضة طيلة الخمس عشرة سنة الأخيرة. هؤلاء الإسلاميون المستقلون، وإن لم يربط بينهم رابط، إلا أن دورهم في تنشيط الحياة السياسية أو الثقافية مرشح للازدياد خلال المرحلة القادمة، كما أن الكثير منهم له توجهات ديموقراطية أصبحت أكثر وضوحاً خلال السنوات الأخيرة، ولا يستبعد في صورة ارتفاع سقف الحريات في تونس أن تكون مساهمتهم مهمة في دفع مبادرات الإصلاح، وذلك من خلال صيغ متعددة: سياسية، وثقافية، واجتماعية.

ويعلن قادة حركة النهضة، أنهم مع تغيير سلمي ومتدرج نحو إقامة نظام تعددي وديموقراطي، هذا ما يسعون إلى تأكيده منذ أن فشلت محاولتهم في مطلع التسعينات، التي كانت ترمي إلى تغيير نظام الرئيس بن علي، أو دفعه بالقوة إلى التعامل معهم كطرف سياسي «لا يمكن شطبه بسهولة»، ونظراً لعجزهم عن تحقيق ذلك، وتعرضهم لقمع واسع

النطاق، فقد وجدوا أنفسهم مع بداية الألفية الجديدة في حالة لا تسمح لهم بالانفراد بقيادة المعارضة، وهو ما جعلهم مقتنعين بأن يكونوا في هذه المرحلة جزءاً من تحالفات أوسع، تضم عدداً من الفعاليات الديموقراطية المؤمنة بالإصلاح.

وبالرغم من وجود أحزاب تدعو إلى إسقاط النظام؛ باعتباره «لا يَصلُح ولا يُصلَح»، حسب تعبير دكتور منصف المرزوقي، فإن التيار الأغلب داخل حركة النهضة بقي رافضاً لكل صيغ التصعيد السياسي، ومتمسكاً بالدعوة إلى الإصلاح التدريجي، بل إن شقّاً مهماً من كوادر الحركة قد رفعوا في الآونة الأخيرة شعار: المصالحة الوطنية، وأبدوا استعدادهم لنسيان آلام الماضي، وفتح صفحة جديدة مع نظام الرئيس بن علي.

ورغم أن السلطة لم تبادلهم -حتى كتابة هذا البحث- الاستعداد نفسه، فإن الجدل لايزال مستمراً داخل الحركة حول مسألة المصالحة وجدواها، لكن الخطاب الرسمي الذي تتبناه هياكل الحركة حالياً، يعتبر أن المرحلة الراهنة هي مرحلة النضال من أجل احترام الحريات العامة، وإنهاء احتكار الحزب الحاكم للسلطة.

خاتمة

يمكن القول إن نظام الرئيس بن علي نجح إلى حد كبير في إضعاف الحركة الإسلامية التونسية إلى حد بعيد، وتمكن من تهميش

حركة النهضة، التي كانت تعتبر -في نظر الكثير من المراقبين- الرقم الصعب في المعادلة السياسية التونسية.

لكن كثيراً من المؤشرات تتضافر لتؤكد أنه على الصعيدَيْنِ: المتوسط والبعيد، فإن الحركة الإسلامية مرشحة، لتسهم من جديد في جدلية العلاقة بين الديني والسياسي، في بلد مثل تونس؛ أي أن ملف الإسلاميين في هذا البلد الصغير، الذي يحتل موقعاً استراتيجياً بين العالم العربي وأوروبا، لم يحسم بعد، ليس فقط على الصعيد السياسي، ولكن أيضاً وبأكثر أهمية على الصعيد الثقافي.

إن أي استشراف موضوعي للمستقبل السياسي لتونس، لا يمكنه أن يقفز على الحالة الدينية العامة، التي تشهد ديناميكية متنامية، والتي تبقى بالضرورة مهيأة للتوظيف السياسي، سواء أكان من هذا الطرف أو ذاك، كما أنه لا يستطيع أن يقلّل من أهمية حركة النهضة، التي تراجع حجمها بالتأكيد، غير أنها بقيت تضم عدداً مهماً من الكوادر التي، رغم القمع، فإن الكثير منها لايزال مصرّاً على حق الحركة في الاعتراف والاستمرار في النشاط.

ولا شك في أنها ستواجه تحديات عويصة داخل أطرها التنظيمية ومن خارجها؛ بسبب الخلافات التي تشقها حول استراتيجية التحرك، وإعادة ترتيب البيت الداخلي، لكنها في حالة حصول انفراج سياسي داخل البلاد، فإنه لا يستبعد أن تتغلب على جروحها، وأن تتمكن من تنظيم صفوفها وتجنيد أنصارها، لتحتل موقعاً بارزاً في المشهد السياسي العام.

الحركة الإسلامية في تونس قراءة نقدية

الفاضل البلدي(*)

هذه الدراسة نتاج مخاضات المراجعة لمؤسس من مؤسسي الحركة الإسلامية في تونس، بل أحد صناع قرارها، قبل أن يقرر أوائل التسعينات مغادرتها؛ فهي شهادة في النقد الذاتي المؤسس والموضوعي لشاهد ملتحم بالأحداث، رصدت تطورها، كما خلصت للنتائج المستفادة منها، في سياق تأكيد الكاتب أن مناخ التوجس والشك الذي كان سائداً، هو الذي ساهم في حرمان البلد من فرصة تاريخية، كانت ستجعل من تونس بلداً سباقاً في الإقرار والتمكين للتعددية، وتطبيع وجود الحركة الإسلامية في الحياة العامة، والاستفادة من خبراتها النضالية والتنظيمية والاجتماعية، وهي خبرات لا يستطيع أحد أن ينكرها.

(*) أحد مؤسسي «الجماعة الإسلامية في تونس»، وأيضاً «حركة الاتجاه الإسلامي».

يكاد المتتبع لشأن الحركات الإسلامية في الوطن العربي أن يقطع بوجود ظاهرة مطّردة، هي التشابك المتجدد مع أنظمة الحكم القائمة، وهذا التشابك يكاد لا يتخلف أو تنجو منه حركة إسلامية، أو بلد من البلدان، كما أن التشابك في أغلب الأحيان كان معطِّلاً لأنشطة تلك الحركات، وتعطي له في كثير من الأوقات عناوين غامضة: كـ «المحن، المظالم، البلوى، الفتن»، وقد يظهره كثيرون على أنه قدر محتوم وسنّة متواترة، وقلّما يلتفت أحد إلى مسؤولية تلك الحركات نفسها في نشوب ذلك التشابك.

ولو بحث أحد في أدبيات الحركات الإسلامية، لوجد حديثاً كثيراً عن المحن والفتن، وعن الأنظمة وبطشها، وعن الأجنبي وتآمره. ولو نظرنا إلى واقع البلاد العربية والإسلامية، لأدركنا حجم الجهد والوقت والإمكانات والأموال، التي أهدرت في مثل تلك المعارك، أو حالة التدافع المستمر، وكيف أنها أضرت بالناس والقيم والأفكار، وحرمت تلك الأوطان من التنمية والنهضة الحقيقية والوئام الاجتماعي، وسيادة قيَم العدل، والحرية، والديموقراطية، والحوار، واحترام حقوق الإنسان، ولم يكد يكون في أيّ منها نظام ديموقراطي متصالح مع شعبه، رغم رفعها جميعاً الشعارات الثورية، ورغم نشأة عدد كبير من نخبها في أوروبا وأميركا، وتأثرهم بقيَم تلك البلدان.

ورغم أنّ حركات التحرير كانت تطمح جميعها إلى تحرير الأوطان، وبناء أنظمة وطنية وديموقراطية، إلا أنها عندما ظفرت بالاستقلال، عزفت عن تلك الطموحات والآمال، واستبدت بالحكم، وقهرت الشعوب،

وخدمت -من حيث تعي أو لا تعي- أهداف المستعمِر في المحافظة على تخلف الشعوب وغربتها.

وقد استدعى ذلك قيام حركات قومية ويسارية وإسلامية، تعمل من أجل التغيير. وإذا كان القوميون والبعثيون قد نجحوا في بعض البلدان في تحقيق تغييرهم المنشود، والاستيلاء على الحكم، من دون أن يكونوا أوفياء للشعارات التي رفعوها، ولا لطموحات الشعوب التي استندوا إليها، فإن الحركات الإسلامية لم تبلغ هدفها، وكانت في جلِّ الأوقات مستهدَفة وممتحَنة، وتحمَّلت أذى كثيراً من كل أطياف الثوريين، سواء أكانوا يساراً، أم بعثاً، أم قوميين، أم تقدميين، فكان مصيرهم في بلاد كثيرة السجون والتشريد والتغريب والتهجير، فضلاً عن الإقصاء والاستثناء والاستبعاد من المشاركة السياسية.

ومن دون الخوض كثيراً في مسؤولية الأنظمة أو الحركات الإسلامية، في الذهاب إلى التشابك أو التدافع -وهو ليس موضوع هذا البحث- إلا أننا يمكن أن نقول: إنّ تكرار المواجهات كان سبباً في ابتلاء الحركات الإسلامية، والحدّ من دورها في التوعية والإصلاح وصناعة الوعي، وانصرافها في أوقات ومراحل كثيرة إلى تضميد الجراح، ولملمة الصفوف، ومعالجة الآثار السلبية للمحن، على المستويات النفسية والصحيّة والثقافية، كما كان سبباً في توجيه جهود الأنظمة لحماية نفسها ومصالح القائمين عليها، وأهدرت بسبب ذلك إمكانياتها وأوقاتها وأموالها، في تقوية آلة الأمن والدعاية، واحتكرت الإعلام والثقافة، واعتدت على الحريات

وحقوق الإنسان، ولم تلتفت إلا قليلاً نحو التنمية الديموقراطية، وإشاعة قيَم العدل والحرية وصناعة الأفكار، باعتبار تلك هي الشروط الحقيقية لتأهيل الشعوب والأوطان، ووضعها في المسار الحضاري الصحيح.

ولعلّ من الأمور الكثيرة التي حدثت، أنّ عدداً واسعاً من قادة الفكر والنخب انخرطوا بدورهم في هذا المشروع، وتقاعسوا عن النهوض بدورهم في التنبيه إلى خطر ذلك المسار، بل تورّط الكثير منهم، من مواقع متعددة، في دعم الاستبداد والبطش، وسلوك منهج الاستثناء والإقصاء.

وإذا كانت الواقعية تفضي إلى القبول بسنّة التدافع، وإذا كان استقراؤنا التاريخ وفهمُنا قوانينه، يعيننا على تفهم الوقائع وتفسيرها، إلا أننا لا نفهم ولا نقبل أن يكون التدافع عنيفاً، فيتضرر بسببه الفرقاء والخصوم جميعاً، ولا ينجو من آثاره السلبية أحد، وإن بدا أن هناك غالباً ومغلوباً، ففي جميع الحالات يكون الوطن وناسه أكثر المتضررين فرقةً وتأخراً، وعداوة، وأحقاداً، وثأراً أو رغبة في الثأر، وإهداراً للإمكانات، وتضييعاً لها في غير وجهها، بمعنى أن تهدر الإمكانات والأوقات في التدافع، بدلاً من أن توجه إلى التنمية السياسية، والثقافية، والاجتماعية.

التغيير وبداية العلاقة

قد يكون من المفيد ابتداءً الإشارة إلى أن العلاقة بين الطرفين، حركة النهضة والنظام في تونس، كانت في سنة 1988، علاقة عادية طبيعية، فالبلاد خرجت يومها من أزمة سياسية خطيرة، قام فيها

الإسلاميون بتحرك واسع ضد النظام (حكم بورقيبة)، ونجحوا خلال ستة أشهر من الحركة الاحتجاجية السلمية في تهيئة مناخ التغيير، وهو ما حدث فعلاً في السابع من نوفمبر (تشرين الثاني) 1987، حيث قام نظام جديد، بَشَّرَ بمبادئ تفاعَلَ معها التونسيون جميعاً بكل إيجابية، بما فيها حركة الاتجاه الإسلامي آنذاك.

وقد قام النظام الجديد بخطوات إيجابية، تمثلت في إفراغ السجون من السياسيين، وكانٍ جلّهم من أعضاء حركة الاتجاه الإسلامي، وإن احتفظ لمدة قصيرة بجلِّ قيادتها السياسية، وهو أمر «طبيعي»، لأن الوافد الجديد يحتاج إلى بعض الوقت، ليثبت أقدامه على الأرض.

ثم دعا النظام بعد ذلك جميع الفرقاء إلى التوافق على ميثاق وطني يؤسس للمرحلة الجديدة[1]، وقد شارك الجميع في صياغة ذلك الميثاق والتوقيع عليه في أواخر نوفمبر (تشرين الثاني) 1988، بمن فيهم ممثل عن حركة الاتجاه الإسلامي، وبدأ حوار بين النظام الجديد وقيادات الحركة[2]، كان من نتائجه تسريح بقية المساجين (المجموعة الأمنية)، وتغيير اسم الحركة إلى «حركة النهضة»، وإصدار جريدة أسبوعية هي «الفجر»، وغَضِّ الطرف عن مناشط الإسلاميين، حتى بدا أن الاعتراف القانوني أصبح وارِداً وقريباً جداً.

---

(1) الميثاق الوطني الذي دعيت إليه كل الأحزاب والمنظمات الوطنية، بما فيها حركة الاتجاه الإسلامي، في شخص الأستاذ نورالدين البحيري المحامي، والأمين العام للاتحاد العام التونسي للطلبة، ذي الميول الإسلامية.

(2) استقبل الرئيس زين العابدين بن علي، الأستاذ راشد الغنوشي، رئيس حركة الاتجاه الإسلامي ثم حركة النهضة، كما تمت لقاءات بين ممثلي الحركة ووزراء في الحكومة الأولى، المُشَكَّلَة بعد التغيير السياسي الذي حصل في البلاد.

وظهرت بذلك في البلاد ثنائية واضحة قوامها: من جهة نظام جديد فتيٌّ[3]، يبحث عن أسباب التمكّن والاستقرار وتوسيع القاعدة الحزبية أو الشعبية، ومن جهة أخرى حركة إسلامية واسعة الانتشار، مزهوة بالانتصار، تعتبر نفسها شريكاً في التغيير السياسي الذي حصل، باعتبارها هي التي قامت ضد بورقيبة، ووفرت مناخ التغيير، وكسبت من السمعة والوجاهة قدراً كبيراً.

ويمكن القول بشيء من اليقين إن تلك السمعة والوجاهة كانتا سبباً في استعداء خصوم الحركة السياسيين من الأحزاب الموجودة آنذاك، خصوصاً اليسار، الذي كان يخشى من احتمال قيام تحالف بين النظام الجديد الفتي وحركة النهضة، وحتى يحول دون ذلك، بقي هذا اليسار يتربّص ليضيع على الإسلاميين مثل هذه الفرصة، ثم وضع نفسه بكل فعالياته على ذمّة النظام والحزب الحاكم، مستخدماً قدراته القديمة في المزايدة من ناحية، والاندساس من ناحية أخرى.

كما تجدر الإشارة إلى أن مناخ الريبة والشك والتوجّس، الذي ساد في السنة الأولى من التغيير السياسي الذي حصل في البلاد، كان هو السمة البارزة التي طبعت العلاقة بين نظام الحكم والحركة الإسلامية، مما أنبأ بأن شهر العسل لن يدوم طويلاً، وأن الخصومة والعودة إلى التشابك كانت احتمالاً ممكناً وارداً في أي وقت.

---

(3) نظام السابع من نوفمبر (تشرين الثاني) 1987.

وعلى الرغم من خطوات التطبيع والتطمين التي قام بها الإسلاميون، وإن كانت غير مؤسسة على الثقة، والرغبة الحقيقية في التجاوز، فإن ذلك لم يساهم بشكل فعلي في استبعاد الصِّدَام، الذي كان الوطن في أشد الحاجة إلى عدم وقوعه، وقد كان النظام الجديد بحكم خبرته، ومعرفته بالإسلاميين، وخططهم وأشخاصهم وأسرارهم ووثائقهم، ينظر إليهم بعين الشك والريبة والحذر الشديد.

كما أن الإسلاميين من أعضاء «حركة الاتجاه الإسلامي»، كانوا أيضا غير مطمئنين للنظام الجديد، لذلك كانت خطواتهم ومواقفهم تجاهه متحفظة أو مترددة، فما كادوا يشاركون في مراسم التوقيع على الميثاق الوطني، حتى عادوا وأعرضوا عن المشاركة في الهيئة العليا للميثاق، ولم يحسنوا استثمار الفرص المتاحة لهم، ولم يقدروا على ضبط أنفسهم، والتحكم في خطابهم وفي تحركاتهم، وذلك وفق ما يقتضيه الوضع الجديد، وما يتطلبه من مراعاة للتوازن، والعمل على إشاعة مناخ الاطمئنان والاستقرار، وإدراك طبيعة المرحلة الجديدة، وهي مرحلة لم تكن تخلو من مشكلات عويصة، قد يكون ضعف المعارضة أهمّ عنوان فيها، بالإضافة إلى تشوّه صورة الإسلاميين في نظر خصومهم، وفي مقدمتهم اليسار بمختلف شرائحه، وهو تشوّه مثير للمخاوف، خصوصاً إذا علمنا أنه يحمل مشروعاً جديداً، يقطع أو يظن أنه يتقاطع مع الحداثة، التي تأسس عليها النظام البورقيبي، ويبشّر بالإسلامية وما تعنيه هذه الكلمة من منظور خصوم الإسلاميين من ظلامية، ورجعية، واستبداد، ونكوص عن الحرية والديموقراطية، وتراجع في مكاسب تحرير المرأة... وهو ما

كان يردده الخائفون من تضخم الحركة الإسلامية، وذلك رغم الخطاب المعتدل والمتطور الذي كان يبشّر به الإسلاميون.

هذا الخطاب لم يكن كافياً وحده لطمأنة النظام من جهة، ولا طمأنة خصوم الداخل أو الأطراف الدولية من جهة أخرى، التي كانت تراقب تطور الأوضاع بحذر شديد، خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار ما كان يجري في الجزائر من تسارع في الأحداث، بسبب الصعود السياسي المفاجئ لجبهة الإنقاذ الإسلامية، وهو ما نقل إسلاميي الجيران إلى صدارة الأحداث، وأصبح بسبب ذلك الخوف مضاعفاً لدى الجبهة العلمانية والحداثية في تونس، وحفزها للتحرك بكل قوة لتجهض التجربة المحلية، وتحرم الإسلاميين من الاستفادة من فترة راحة ورخاء وغض طرف، تستثمر خلالها ما تراكم من مكاسب، ولو كان في ذلك ضرر للبلاد برمتها، وهو ما حدث فعلاً كما ستؤكده الأحداث لاحقاً.

إرهاصات الاشتباك

جاءت بعد ذلك الانتخابات الرئاسية والتشريعية لسنة 1989[4]، التي دعي إليها الإسلاميون للمشاركة في دوائر محدودة، وذلك تطميناً لهم واعترافاً ضمنيًا بهم، ورغبة في تطبيع وجودهم تدريجياً، وقد تأسس ذلك على حوار مباشر بين السلطة وقيادات حركة النهضة.

---

(4) انتخابات تشريعية تعددية وانتخابات رئاسية، كان فيها شبه إجماع على ترشيح الرئيس زين العابدين بن علي.

ورغم الاقتناع العقلاني والموضوعي داخل مؤسسات الحركة، بمعقولية المشاركة المحدودة في الانتخابات التشريعية[5]، إلا أن المزاج غلب، والحماس هيمن وطغى، فانساق الإسلاميون نتيجة هذا الاندفاع إلى المشاركة الكثيفة في كل الدوائر، وحشدوا كل إمكاناتهم لدعم القوائم المستقلة التي ألفوها، فأخافوا واسْتَعْدُوا بذلك كل خصومهم -المعتدل منهم والمتطرف- وأثاروا حفيظة النظام الفتي، الذي كان يبحث عن أسباب التمكن والاستقرار.

وكانت تلك الأحداث تنبئ بقرب تجدّد التشابك، وإنهاء تجربة نوعية في الصيرورة نحو التعددية والتعايش بين مختلف وجهات النظر، وإرساء نظام ديموقراطي تعددي، تُسْتَبْعَدُ فيه كل أشكال التباغض والتناحر والتدافع العنيف، وقد كان ذلك حلماً وأملاً، يراود النخبة في تونس، عندما ذهب نظام الزعيم بورقيبة، وجاء التغيير مبشراً بتلك المبادئ الجميلة، التي تفاعل مع الجميع بكل إيجابية وتلقائية.

وهكذا، لم تمض ثلاث سنوات على قيام النظام الجديد، ولم يكد التونسيون يفرحون بمناخ الاستقرار والوئام والأمن، ويتفرغون للتنمية السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، حتى تجدد الاشتباك، ودخلت البلاد في معركة عنيفة، طرفاها هما: حركة النهضة من جهة، والنظام الفتي الجديد من جهة أخرى.

---

(5) كان من موضوعات الحوار بين قيادات النهضة، وممثلي النظم المشاركة في دوائر محدودة (3-4)؛ لتطبيع وجود الحركة في الحياة السياسية.

نتائج الصدام

نتج عن هذا الصدام المستمر حتى اليوم، ما يلي:

1 - الابتعاد عن التعددية

تمثلت الخسارة الأولى في حرمان تونس من تجربة تعددية متدرجة، يكون الإسلاميون طرفاً فيها مع غيرهم، مقبولين غير مرهوبين ولا مستثْنَيْنَ، يساهمون إلى جانب بقية الأطراف في بلورة ثقافة جديدة تزاوج بين الحداثة والهوية الإسلامية، ويمتحنون قدراتهم على تجسيد الشعارات، التي رفعوها، ونادوا بها منذ الإعلان عن تأسيس «حركة الاتجاه الإسلامي» في سنة 1981[6]، ويأخذون واقع بلادهم بالرفق، من دون أن يثيروا حفيظة خصومهم السياسيين والأيديولوجيين والثقافيين، الذين خرّجتهم المدرسة البورقيبية، ومن دون أن يَسْتَعْدُوا المستفيدين من الوضع القديم، أو الطامعين في الاستفادة من النظام الجديد.

فالإسلاميون كانوا يمثلون رؤية جديدة، ونمطاً مغايراً، يتعارض مع المبادئ التي تأسست عليها الدولة التونسية الحديثة، وإذا كانوا قد نجحوا في توفير مناخ التغيير في بعده السياسي، فإنهم لم يراعوا التدرج المطلوب، ليغدوا طرفاً مقبولاً به ابتداء، ثم القبول به شريكاً في تأسيس المرحلة الجديدة، ما يسمح لهم بمراجعة موضوعية للقديم، وإنضاج فكرة جديدة في أبعادها: السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

---

(6) البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، 6 يونيو (حزيران) 1981.

فالحركة الإسلامية التي ظهرت منذ أوائل السبعينات، قد استطاعت أن تصنع وعياً جديداً، وتشيع قيماً إيجابية، وتبني جيلاً نظيفاً مشهوداً له بالعطاء النضالي، والنظافة على الصعيد الأخلاقي، وذلك من خلال الاعتماد على وسائل كثيرة، مثل: المحاضرة والدرس والندوة والدعوة والجريدة والمجلة، ثمّ في ما بعد الانخراط في الجمعيات، والمنظمات الكشفية والنقابية والاجتماعية.

كما نجحت الحركة في ردّ الاعتبار للغة العربية، وترغيب الشباب في القراءة، وتربيته على نظافة التفكير والسلوك، وهو ما كان سبباً في سرعة الانتشار والتوسع، حتى غدت الحركة الإسلامية ظاهرة بارزة في المجتمع، ثمّ لم تلبث أن بدأت تثير حفيظة الخصوم (خصوم الفكرة وخصوم السلوك)، وبدا أنها تؤسس لنمط مجتمعي جديد، يتعارض مع النمط الذي قامت عليه الدولة البورقيبية، وهو ما استعدى نظام الحكم في مرحلة مبكرة، فحصلت المواجهة الأولى أو المحنة الأولى في سنة 1981، وتم ذلك عندما أعلنت حركة الاتجاه الإسلامي عن نفسها[7]، وطلبت الحصول على تأشيرة قانونية لتشكيل حزب علني، مسؤول ومنسجم مع تطور الوضع السياسي والثقافي في البلاد، أي أن سلوكها الإيجابي في تلك المرحلة قوبل بالاعتقال والمحاكمة والسجن.

وبدأ منذ ذلك التاريخ التدافع والتشابك، الذي ما إن يتوقف حتى يتجدد في وقت لاحق، وهو ما أرهق الإسلاميين وحال بينهم وبين

---

(7) المصدر السابق.

التفرّغ لإعداد البدائل، والمساهمة في تطوير الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية، باتجاه تعددية سياسية وفكرية وثقافية صحيحة، تضع تونس على سكة الحداثة الواعية، التي تقوم على المزاوجة بين الهوية والحداثة، وتستفيد من تراكمات التجربة الديموقراطية الجنينية، خصوصاً في المجالَيْنِ: الحزبي والصحافي، واللذيْن كان أبرز عناوينهما: الحزب الشيوعي، حركة الديموقراطيين الاشتراكيين، جريدة الرأي، مجلة المغرب، جريدة الشعب، مجلات المجتمع والجيب والمعرفة...

2 - إهدار الطاقات

كان من نتائج المواجهة أيضاً أن أهدرت أوقات وإمكانيات وطاقات وأموال في صدام عنيف، استخدمت فيه الدولة كل أجهزتها الأمنية على طول البلاد وعرضها، متابعة واعتقالاً وتمشيطاً، وطالت هذه العملية كل الأطراف الفاعلة، فامتلأت المعتقلات والسجون بآلاف من أتباع الحركة وقياداتها وأعضائها وأنصارها والمتعاطفين، حتى لم تبقَ أسرة إلا وطالها الأذى، وكان هدف السلطة من ذلك تصفية حركة النهضة تعطيلاً لها، خلال العشرين سنة الماضية، وإثخاناً فيها، وإبعاداً لها نهائيّاً من الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، من دون اعتبار ما قد يصيب البلاد من ضُرّ.

لقد طال الأذى التلميذ والعامل والأستاذ والطبيب والمهندس والتاجر والفلاح ورجل الأمن والجندي والضابط؛ وذلك بقطع النظر عن

النفع الذي كان يمكن أن يفيد به هؤلاء مجتمَعهم وبلدَهم، على مستويات العطاء والعمل والتنمية والأخلاق والتربية والعلم.

ويمكن تقدير حجم الخسارة التي لحقت بالمجتمع، بالنظر إلى أن نسبة كبيرة من أعضاء الحركة وأنصارها، كانت من رجال التعليم في مستوياته الثلاثة؛ إذ لا يستطيع أحد أن يكابر، أوينكر فضل الإسلاميين في إحداث توازن قيمي في المجتمع.

وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى مظهرين صاحبا نمو وانتشار الإسلاميين، وهما: الإقلاع عن التدخين، أو تراجع ظاهرة التجاهر بما ينافي الحياء، وهما من الظواهر التي أصبحت اليوم بارزة في حياة الشباب الطالبي والتلمذي، وتسبب حالياً أذىً نفسيا كبيراً للأسرة التونسية.

3 - اهتزاز الهوية

ولعل من أبرز النتائج الخطيرة، التي ترتبت على حالة الاشتباك بين الإسلاميين والسلطة، ما رافق ذلك من استهداف للهوية والمساس بكل المظاهر المرتبطة بها، مثل: إشاعة الميوعة، والانحلال الأخلاقي، والفساد، والاستهتار بالقيَم في صفوف الشباب، وذلك بغرض تعقيد عمل الإسلاميين مستقبلاً، الذين سيجدون جيلاً جديداً جاهلاً بالدين، غير عابئ بمبادئه وقيمه، مستغرقاً في ممارسة شهواته، كما هي حال شباب اليوم المُعرِض عن القراءة والمطالعة، والمُقبِل بنهم على المقاهي، والمهرجانات،

والحفلات، وغير ذلك من المناشط التي تنمّي لديه الاستقالة، وتجعله في حالة اضطراب، وعدم تحمّل للمسؤولية، وهي إشكاليات خطيرة، أصبحت مطروحة بحدّة على الأسرة، والمجتمع، والسلطة نفسها، وجعلت عمل مؤسسات المجتمع المدني بأحزابه وجمعياته ونخبه أكثر تعقيداً، وهذا ما يستدعي التوقّف عند خطر التشابك بين السلطة والإسلاميين، وما يتسبب فيه من انشغال واستغراق في السلوك الدفاعي، بدل البناء والتنمية في مختلف مستوياتها: الثقافية، والفكرية، والاجتماعية، والنفسية.

ويتجلى هذا الخطر في تفشي قيَم سلبية عديدة، مثل: انتشار النرجسية والأنانية، وضمور السلوك النضّالي وحب الآخر، والغيرة على المصلحة العامة، وكذلك التورط في التنافس على المنافع العاجلة، والاستغراق في توفير الحاجات الاستهلاكية التي تتوسع باطّراد.

هذه الظواهر السلبية وغيرها، من شأنها أن تضع مزيداً من الصعوبات مستقبلاً أمام كل الجهود الإصلاحية، خصوصاً أن الحركة الإسلامية لم تعد حاضرة في وعي الشباب، ولا مرحباً بها في الحياة الثقافية والسياسية، نتيجة تداعيات المواجهات الأمنية، وحرص خصومها على تأبيد محنتها، بهدف إخراجها من دائرة الفعل السياسي.

4 - الانحراف عن التنمية

هذه الجهود المهدورة في مواجهة غير محسوبة، ولا مقدر حجم ضررها حَوَّلَت الاتجاه العام عن التنمية السياسية والثقافية والاجتماعية،

إلى تدافع عنيف في عملية «عبثية»، وصرفت الفرقاء -سلطة، ومعارضة، وإسلاميين- عن تأسيس وضع جديد، يجسد عملياً الشعارات المرفوعة في بيان السابع من نوفمبر، ويؤسس لجمهورية جديدة تقطع مع سلبيات النظام القديم وعوراته، التي كانت سبباً في الثورة عليه، ويبشّر بقيم جديدة هي المشاركة والتداول السلمي على السلطة، واستبعاد الاستثناء والإقصاء، ودعم الحريات العامة بما يجعل التونسيين يُقبلون طائعين متحمسين للنهضة بوطنهم، الذي يملك كثيراً من الشروط المعينة على ذلك: إنسان متعلم، نخبة واعية، حركة سياسية متطورة ومرشحة لمزيد من التطور، موقع جيوسياسي نوعي، نهضة اقتصادية واجتماعية وثقافية مؤكدة؛ إذ لا عبرة بعد ذلك بشحّ الموارد الطبيعية، لأنه عندما يتعلل القائمون على السلطة بشحّ الموارد لتبرير التقصير، وعدم تحقيق النجاح المطلوب في التنمية في أبعادها المختلفة، فهم يجانبون الصواب، ويتهرّبون من تحمّل مسؤولية ذلك.

فالتنمية المطلوبة كانت ممكنة، لو توفّر مناخ العطاء والإيجابية، ووقع التركيز على الإنسان تعليماً وتأهيلاً وتدريباً، ومُدّت جسور الثقة بين الحاكم والمحكوم، أي بين السلطة والشعب، وكانت خدمة المصلحة العامة هي موضوع المنافسة، وفُتح مجال المشاركة للناس جميعاً، ووقع الاستثمار الجيّد لاختلاف وجهات النظر، واستُبعدت كل أشكال الإقصاء والاستثناء، ليشعر المواطنون جميعاً بأنهم معنيون بالإصلاح والتطوير والنهضة والتنمية، وأن الوطن وطنهم جميعاً.

وإذا كانت السنوات الثلاثون الأولى للاستقلال، قد ضاعت فيها فرص كثيرة لبناء مجتمع ديموقراطي تعددي، وشابتها هزّات كثيرة، فقد كان الأمل في التدارك كبيراً، عندما جاء تغيير السابع من نوفمبر (تشرين الثاني) 1987، وهو ما جعل الناس جميعاً يتفاعلون معه بكل إيجابية، ويؤمّلون تدارك ما فات، ووضع الوطن على سكة الإصلاح، وحسن استثمار الوقت والجهد، ولكن الفرصة ضاعت مرة أخرى.

لقد كانت المواجهة، بين النظام الجديد والحركة الإسلامية، تحويلاً للوجهة عن مسارها الطبيعي، وتضييعاً للفرصة، وتأخيراً طويلاً وممتداً لتجربة ديموقراطية، كانت -في ظني- ممكنة، لو كان العقل والمسؤولية الأخلاقية ضابطين للانفعالات، والأمزجة، والمصلحة الحزبية الخاصة.

5 - انجرار الجميع إلى الصراع

انخرطت المعارضة، وكثير من منظمات المجتمع المدني، في الصراع الذي دار بين السلطة والحركة الإسلامية، وقد قدم العديد منها إسناداً طوعيّاً لنظام الحكم؛ بسبب الغيرة والخوف من تضخم حجم الحركة الإسلامية، وكذلك طمعاً في الحصول على مكاسب محتملة، ورغبة في الحصول على مواقع في الوضع الجديد.

وإذا كان اليسار قد وضع إمكاناته على ذمّة النظام، ليثأر من خصمه التقليدي في الجامعة والنقابات والتعليم، ويغنم مواقع تساعده

على الدعاية لأفكاره، مستغلاً حاجة النظام لسند فكري وثقافي، وإذا كان هؤلاء جميعاً قد استفادوا في البداية ومؤقتاً من بعض المواقع والمكاسب الحزبية والجمعياتية، وحصلوا على منافع مادية، حيث فتحت أمامهم مؤسسات الحزب الحاكم -التجمع الدستوري الديموقراطي- وأبواب رابطة حقوق الإنسان وبعض الوزارات، إلا أن المحصلة النهائية لكل ذلك كانت خطيرة بالمقياس الحضاري، وذلك في ضوء المعطيات التالية:

أ - المبادئ والشعارات التقدمية التي كانت حلماً عند الجميع، وناضلت من أجلها النخبة السياسية والفكرية خلال السبعينات والثمانينات، لم تلبث أن تبخرت وضاعت، وتركت المجال للاستبداد والإقصاء والاستثناء والتدجين، وشلت أهم منظمتين جماهيريتين في البلاد، هما: الاتحاد العام لطلبة تونس، والاتحاد العام التونسي للشغل، كما نتج عن هذه المواجهة أيضاً تغول الحزب الحاكم من جديد، وهيمنته على الحياة العامة، مقابل ضعف الأحزاب القانونية وغير القانونية، التي وجدت نفسها غير قادرة على ملأ الفراغ الكبير الذي تركته حركة النهضة.

ب - تراجع المشهد السياسي إلى ما كان عليه قبل عشرين سنة أخرى، من حيث درجة التعددية الحقيقية، وتحرير الإعلام، ودعم الحريات الأساسية: حرية التعبير، والاجتماع، والتنظّم، وقد أظهرت الأحداث المتتالية مدى انخراط قسم مهم من النخبة السياسية بشكل واعٍ أو غير واعٍ في معاضدة ومساندة قمع خصم أيديولوجي وثقافي وسياسي، بهدف إقصائه وشطبه من المشهد السياسي؛ وهذا الانخراط في دعم

أوضاع غير ديموقراطية ومنافية لحقوق الإنسان، سيكون سبباً في نشر الظلم والاستبداد، وحرمان المجتمع من التطور الإيجابي، ويعطي الفرصة في المستقبل لاتساع دائرة الاستبداد، لتتجاوز نطاق الإسلاميين، وما تلبث أن تضيّق الخناق على الجميع، وتؤبّد الأزمة.

ج - انخرط الجميع -سلطة ومعارضة- في ما سمي مشروع تجفيف المنابع[8]، ظنّاً أن ذلك سيحرم الإسلاميين من التوسع والامتداد داخل المعاهد والجامعات، خصوصاً أن هذا المشروع كان يهدف إلى المساعدة على بناء جيل من دون هوية ولا مرجعية، وهو ما سيطرح على البلاد والمجتمع تحديات ومشكلات كبيرة ومعقدة.

د - هذه المسألة تعود إلى أن النظام، عندما قرر الدخول في مواجهة مع الإسلاميين كحركة سياسية، تورط -عن قصد أو غير قصد- في استهداف الدين، كثقافة وفكر وشعائر ومظاهر للتدين، مثل الحجاب، وتنظيم أوقات البقاء داخل المساجد، وهو ما أدى إلى محاولة تهميش الدين وإقصائه من الحياة العامة، والعمل على توجيه الحياة الدينية، من أجل الحفاظ على التوازن، ما أبقى المجتمع في حالة اضطراب أخلاقي وقيَمي، خصوصاً في صفوف الشباب.

هـ - ساهم مناخ الخوف، الذي طبع فترة التسعينات، بسبب تلك المواجهة المغلظة، في ترهيب الناس ودفعهم إلى الاستقالة، لذلك انحسر

---

(8) مشروع تجفيف المنابع، الذي ارتبط باسم الوزير محمد الشرفي، وزير التربية، بين 1989-1994.

دور العلماء والمفكرين والأساتذة والمعلمين، وعزف قادة الفكر عن النهوض بدورهم في التنبيه إلى خطر ذلك السلوك، وآثروا السلامة، وانخرطوا حبّا أو كراهية في بلوى الاستغراق في طلبات الحياة كغيرهم من العامة، متخلّين عن وظيفتهم ودورهم في التوجيه والتنبيه والمقاومة السلمية للخيارات الخاطئة، المتعلقة بعدم التمييز بين المعركة مع حزب أو حركة، وبين المواجهة الشاملة مع الفكرة والدين والثقافة والهوية.

و - كان لذلك أثر سيّئ، كاد أن يؤدي إلى فقدان المرجعية التي تحصن المجتمع من التطرف والتشدد والانحراف من ناحية، والأمية الدينية من ناحية أخرى، لذلك تشكَّلَ جيل من الشباب موزعاً بين نمطين في التفكير والسلوك، فهو إما منقاد لتوجه ديني صوفي أو سلفي أو شيعي أو غير ذلك من المذاهب والنِّحَل، التي لم يعرفها المجتمع التونسي عندما كانت الحركة الإسلامية حاضرة وفاعلة في الثقافة والتعليم والمساجد والمناشط العامة، وإما عازف عن الدين، وواقع في الانحراف الأخلاقي، والمخدرات، والعنف، والتسيُّب.

حصاد حركة النهضة

كانت حركة النهضة في سنوات 1988-1989-1999، تتمتع بقدر جيد من حرية الحركة، ولها هامش كبير بفضل أسلوب غض الطرف الذي انتهجته السلطة، وكادت تبلغ مرتبة الاعتراف، وكان بينها وبين النظام الجديد شيء من الحوار، والذي نتج عنه تغيير الاسم من «حركة الاتجاه

الإسلامي» إلى «حركة النهضة»، وإشراكها في الميثاق الوطني، وتمكينها من جريدة «الفجر»[9]، إلى غير ذلك من الإجراءات التطمينية المشوبة بالحذر والاحتياط، وكانت تلك المرحلة تساعد على حسن الاستثمار لما تراكم من مكاسب، وتسمح بإدارة الحوار الذي يساعد على إنضاج الرؤى والاختيارات، ويمكن من تضميد الجروح وترميم البناء.

لكنَّ الإسلاميين المنتشين بالنصر، والمعجبين بكثرتهم، لم يقنعوا بذلك القدر من الحرية وغضِّ الطرف، ولم يكترثوا بما في الواقع من صعوبات ومطبّات، ولم يراعوا التدرج المطلوب، ولم ينتبهوا إلى حاجة النظام الجديد إلى الاستقرار كشرط ضروري للتمكّن، ولم يدركوا تمام الإدراك قيمة ذلك الهامش من حرية الحركة، ولم ينتبهوا إلى أنه في الواقع السياسي الجديد يوجد خصوم، يسوؤهم أن تعيش الحركة الإسلامية فترة من الرخاء، تعينها على حسن الاستثمار للفرص المتاحة.

هكذا، تورطت الحركة في الاستعجال والاستدراج، وكان ذلك سبباً في استعداء النظام المتربّص بها أصلاً. فتجدّدت نتيجة ذلك المواجهة، لكن هذه المرة بغرض الإثخان فيها إثخاناً، وتأديبها وإعاقتها إعاقة دائمة، على مستوى البناء، والأفراد، والأسر، والعلاقة بالمجتمع والواقع، وهو ما حصل فعلاً كما أسلفنا.

ولو نظرنا إلى حال الحركة اليوم، لوجدناها جسماً منهكاً وبناءً مهدّماً، وصفّاً مشتّتاً وأفراداً مدمّرين، اجتماعيّاً، ونفسيّاً، وصحيّاً،

---

(9) جريدة أسبوعية ناطقة باسم حركة النهضة بين سنوات 1989-1991.

واقتصادياً، وأسرياً، إضافة إلى الغربة عن الواقع. فلو حاول الإسلاميون من أعضاء الحركة أن ينظروا إلى أوضاعهم وحالهم بكل موضوعية، ومن دون مكابرة، أو محاولة يائسة لإقناع النفس بغير ما هي عليه، لأدركوا أن إشعاعهم قد انحسر، وخبَا وهَج حركتهم، وتراجع أثرها في الواقع، خصوصاً في صفوف الشباب، كما أصبحوا غرباء غير معروفين، إلا في دوائر ضيقة من المهمومين بالشأن العام.

ولو أراد باحث أن يقوم بعملية سبر آراء في المساجد، وهي الفضاء الطبيعي للإسلاميين، أو في الجامعات والمعاهد، للاحظ حجم غياب الإسلاميين من أعضاء حركة النهضة وقياداتها في أذهان الناس، الذين أصبحوا يجهلون أسماءهم وتاريخهم، اللهم إلا في دوائر الأمن السياسي، والأحزاب، والحركات السياسية، ومواقع الإنترنت، وأحياناً في بعض القنوات التلفزيونية، مثل فضائيات: «المستقلة»، «الجزيرة»، «الحوار».

لقد تغير اهتمام الحركة كثيراً، فبدل توجيه الجهود نحو البناء والتوسع، وإعداد الرؤى والبدائل، وتدريب القواعد والكوادر، وفرض الاحترام والقبول؛ انقلبت الأولويات، وانغمست الحركة، أو تكاد في تضميد الجروح، واستعادة الثقة، وإصلاح النفوس، مع شيء من الاستقواء على الواقع؛ رغبة في المحافظة على الاسم والسمعة.

وإذا كانت الحركة، بالأمس، حاضرة في الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي، مؤثّرة فيه، مقبولاً بها حبّاً أو كراهية، قادرة على

النمو والتوسع وتحقيق النضج المطلوب؛ لتكون شريكاً معقولاً في صياغة الواقع الجديد؛ فقد غدت اليوم غائبة عن المجتمع، غير قادرة على التأثير فيه، وستحتاج إلى وقت وجهد كبيرين، كي تعود إلى ما كانت عليه قبل عشرين عاماً؛ كما ستحتاج إلى سلوك جديد، حتى يقع الاطمئنان إليها والقبول بها والاقتناع بأهليتها، للمشاركة في الحياة السياسية.

وإذا كان أفراد الحركة، بالأمس، متعافين ومتفرغين للنضال والعطاء، يتمتعون بقدر معقول من حرية الحركة، فإنهم اليوم منهكون، ومشغولون بتدارك ما فاتهم، مهمومون بإصلاح أوضاعهم الصحية وأحوال أسرهم، ومحاولة التغلّب على ظروفهم الاقتصادية الصعبة، كما أنهم مدعوّون لفك الاشتباك مع السلطة وتطمين الخصوم، حتى تُرفع عنهم المراقبة، وتخفّ سياسة الضبط، وهي مسائل تستدعي وقتاً طويلاً وفكراً جديداً وسلوكاً واقعيّاً، وهو أمر ممكن ولكنه عسير، إذا وضعنا في الاعتبار التراكمات النفسية، ومناخ الحذر والريبة والتوجس، والحاجة إلى الشجاعة وتحمل المسؤولية في تقييم التجربة، والرغبة في التجاوز والتدارك.

وللمتابع أن يتساءل: هل كانت تلك المواجهة حتمية وضرورية؟ وهل كانت قدَراً، لا يمكن الهروب منه وتجنبه؟

من مرقع المعايش والمشارك وأحد صنّاع القرار في تلك الحقبة، أؤكد أن الحركة الإسلامية «حركة النهضة»، كانت تملك القدرة على تجنب المواجهة، بل وتتحمل قدراً كبيراً من المسؤولية في ما جرى.

ومن دون الاعتداء على قدر الله، وتأدّباً مع الله، ومن باب الوعي بمفهوم الكسب في الفكر الإسلامي أقول: إن مما يعين الإسلاميين على إرادة التقويم والتحسين والتجاوز، تحقيقاً لمفهوم المحاسبة، هو الجرأة على أنفسهم وواقعهم وتاريخهم، والشجاعة في تناول أعمالهم، ما دامت من باب الاجتهاد والكسب، ولنا في كتاب الله وسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبَرٌ.

لذلك؛ فليس من باب التعدّي على القدر، ولا من باب إعذار السلطة والخصوم والتقليل من مسؤوليتهم في ما جرى، ولكنها رغبة واعية في توصيف الوقائع كما جرت، ولو كان في ذلك إيذاء للنفس وللأصحاب، أقول هذا من باب الشعور بالكمد والحزن والأسف الشديد والندم، أن أرى حركة إسلامية شاركْتُ في بنائها، لتكون وسيلة في إصلاحِ الوطن، وهي مفككة منهوكة غير قادرة على الفعل كما كانت، خرجت وأُخرجت من دائرة الفعل الثقافي والاجتماعي والسياسي لزمن قد يطول، وحُرم الوطن من مساهمتها الإيجابية في تطوير الأوضاع في اتجاه تقويم النفوس والأخلاق، وتحقيق الوئام الاجتماعي، وتأكيد البناء الديموقراطي، وتفعيل قيَم الحرية، والتعددية، والحوار، والمزاوجة الرشيدة بين الهوية والحداثة، ولا يكون ذلك بغير التواضع، والقبول بالآخر، ومراعاة التدرّج والرفق والدفع بالحسنى.

لذلك فلا أحسبني متجنّيا أو متعدِّيا إن قُلتُ إن النظام الجديد -السابع من نوفمبر- والحركة الإسلامية -النهضة- لم يحسنا معالجة

الأزمة، ولم يقدرا على ضبط النفس، ولم يستطيعا بناء مناخ الثقة المُذْهِب للريبة والشك والتوجس، التي كانت سائدة في تلك المرحلة، ولم ينهضا النهوض المطلوب بمسؤوليتهما، في توجيه الجهد والإمكانيات في البناء بدل المواجهة، فضاعت الفرصة، وأُهدرت الإمكانات والأوقات والأموال والجهود، في عملية «عبثية» بالمنطق الحضاري، كان الوطن هو الخاسر الأكبر، وكان الجميع متضررين، وإن بدا أن هناك غالباً ومغلوباً، وأصبح اليوم عسيراً جدّاً بناءُ جسور الثقة من جديد، وإن كان ذلك ليس مستحيلاً، أو عزيز المنال.

وحتى لا يقع التمادي في الخطأ، والاستغراق في اتباع الهوى، والالتفات عن سبل التقويم والإصلاح، وحتى لا تضيع أوقات وإمكانيات وجهود أخرى، في خصومة لا طائل من ورائها، وفي تشابك لا رابح منه، إلا من باب الظن والتخيُّل، وحتى يوضع الوطن على طريق الوئام الاجتماعي والمصالحة؛ لا بد من أن يُقبِل الفرقاء جميعاً على تشخيص العلل تشخيصاً دقيقاً، وأن يسعوا بكل مسؤولية إلى توفير كل أسباب المصالحة، وشروط التنمية والنهوض بالوطن، درءاً للمفاسد، وجلباً للمصالح، وتأهيلاً للوطن ليأخذ موقعه الطبيعي في الخريطة السياسية الإقليمية والدولية، مستفيداً من تجربته التاريخية، وإمكانياته البشرية، وما حققه من تطور وتقدم ونهضة، مقارنة بجيرانه.

خاتمة

حتى لا يكون الحديث لغواً غير ذي فائدة، وحتى يكون الحديث ذا أثر في صناعة الوعي وتحقيق الإصلاح؛ يحسن أن ننتهي إلى خلاصات وعبر، تكون عوناً للراغبين في التطوير والتحسين، وهي:

1 - بيَّنت تجربة الحركة الإسلامية في تونس، أن الحاجة كبيرة إلى مراجعة الأهداف والأساليب ومناهج التغيير لدى الحركات الإسلامية، فقد وقعت هذه الحركات، بما في ذلك حركة النهضة -من حيث تعرف أو لا تعرف- في التأثر بثقافة القوميين والبعث واليسار، فتورطت في لوثة طلب الحكم، والتوسل إليه بكل وسيلة، وبنت معارضتها في أوقات كثيرة على السباب والنقد، وإبراز العورات، حتى لم تعد ترى حسنة في ما يفعله النظام، وجعلت الأولوية، كغيرها، إسقاط النظام، وظنّت من باب المكابرة وسوء التقدير، أنها قادرة على ذلك، وهو ما أدى بها إلى التحوّل عن أهدافها الحقيقية، ومناهجها المبثوثة في خططها وأدبياتها.

ذلك أن الحركة الإسلامية لم تكن عند التأسيس، ولا في مرحلة النموّ والتوسع، تهدف إلى طلب الحكم، فضلاً عن الاستيلاء عليه، ولم تكن تقصد غير الإصلاح من خلال: الدعوة، والتبليغ، والبيان، والنصح، والمشاركة الثقافية والاجتماعية والسياسية، مستندة إلى كل وسيلة سلمية، مستعينة بأدوات الإعلام والثقافة مثل صحف: «المعرفة» و«المجتمع»،

و«الحبيب»، و«الفجر»[10]، ونشر الكِتاب وتعميمه من خلال المعارض، إلا أن الحصار والتضييق، ثمّ الإيقافات والمحن والسجون، دفعتها دفعاً للدفاع عن نفسها وحقها في العمل والمشاركة، وهو ما عبّرت عنه عملياً، من خلال الرغبة المتكررة في العمل القانوني، بتقديم طلبات التأشيرة السياسية، إلا أن انزلاقها غير المحسوب في التشابك مع النظام، من باب ردّ الفعل أو الدفاع أو المبادرة، كان سبباً في بلواها وانتكاستها، وضياع كسبها عبر العقود الثلاثة الماضية.

2 – بيَّنت التجربة أيضاً، أن الإعجاب بالكثرة، والغرور، وسوء التقدير لقوة الخصم وبطشه، ثم الاستعجال في طي المراحل، وعدم مراعاة التدرج والانزلاق وراء الأمزجة والعواطف، كلها عوامل انتكاس وتأخر، ومجلبة للمهانة والهوان؛ فليس أخطر على الإسلاميين من الغرور، والإعجاب بالكثرة، والاستهانة بالخصوم، لأن هذا يمنعهم من رؤية الواقع بعين العقل، ويجعلهم مرتهنين لعواطفهم وأمزجتهم، فلا ينتبهون لعوراتهم، ونواحي القصور في حركتهم.

3 – تبيّن أيضاً أن الأوقات والجهود والإمكانات، ينبغي أن تُبذل في البناء؛ تأهيلاً للأعضاء، وإعداداً للرؤى والبدائل، وصناعةً للوعي، ونشراً للدعوة، وتوسّعاً متدرّجاً في الواقع، بغرض تحقيق شروط الإصلاح والتغيير؛ فهذه الجهود والإمكانات والأوقات، قد تتحول بسبب الاستعجال،

---

(10) مجلة المعرفة من 1971-1978. مجلة المجتمع من 1978-1979. مجلة الحبيب 1980. جريدة الفجر 1989. وكلها ناطقة باسم الإسلاميين.

أو المغامرة، واستعداء الخصوم، إلى التضميد والترميم، وتكرار التجارب والأعمال، وهذا من العبث المصانة عنه أفعال العقلاء.

4 - يستفاد أيضاً، أن حُسْنَ فهم الواقع، وحُسنَ تقدير الصعوبات والعوائق، يعينان على حسن ضبط الأهداف والمراحل، لأن الذي يحيط بطبيعة الميدان، ويعمل فيه، ويدرك حجم التحديات المطروحة عليه، ويقدّر طبيعة وحجم الخصوم، لا بد أن يراعي التدرج المطلوب، ويستعين بالرفق، ويتجنب المغالبة في غير وقتها، ولا يركب بإفراده مراكب الخطر والمغامرة، وذلك من دون أن يتنازل عن حقه في التعبير والحركة، أو يفرّط في مسؤوليته في الإصلاح، أو يجبن ويتخاذل ويتقاعس أو تفلّ فيه المصاعب والمتاعب.

شهادة عن سنوات التأسيس

أحميدة النيفر (*)

لم تكن الجماعة الإسلامية، التي تأسست في تونس مطلع سبعينات القرن الماضي، عملاً مُسقطاً غريباً عن تاريخية البلاد وصيرورتها الاجتماعية والمؤسساتية، لكنها لم تتمثل مع ذلك كل عناصر تلك التاريخية، وكانت الحركة في الوقت ذاته مواكبةً ثقافية للتساؤل الحضاري، الذي كان يخترق عموم البلاد العربية الإسلامية، عن مفاهيم الأصالة، والذات، والهوية، وكيفية استيعابها؛ من أجل بناء شخصية معاصرة.

إن غاية ما أسعى إليه في هذا البحث المتعلق باسترجاع مفاصل نشوء تجربة إسلامية محلية، شاركتُ فيها طوال سنواتها السبع الأولى، هو محاولة للخروج عن مقولة القطيعة التاريخية ورديفتها الذهنية الحصرية، تلك الذهنية التي تدعي -من مداخل مختلفة- الانفراد بالقدرة على التعامل مع الذاكرة الجماعية، واحتكار الكفاءة في إنجاز البديل المستقبلي.

(*) من مؤسسي الحركة الإسلامية في تونس.

«أنا أتذكر أنا موجود»

الذاكرة نعمة، بها يستضيء الأفراد في دروب حاضرهم، متجنبين أخطاء الماضي وتعثراته، وبها تتحدد وجهتهم؛ وقد غدت الذاكرة مواكبة للمعرفة والحضارة، وحافزاً على التقدم، وعنصراً فاعلاً في بناء الشخصية، بما يميز رؤية الأفراد والجماعات للعالَم، وكيفية تفاعلهم معه، وهذا ما جعل البعض يعتبر أن الذاكرة هي تَجلٍّ للروح، في حين اقترح آخر استبدال الكوجيتو الديكارتي بعبارة أدق: «أنا أتذكر؛ فأنا موجود».

لكن للذاكرة خصائص أخرى ينبغي التنبيه إليها، أولها: أنها انتقائية، ومعرضة لعاهات فادحة، يمكن أن تكون مستديمة، من أخطرها: التضخم أو الضمور الشديدان، هي انتقائية في الأغلب الأعمّ، تختار جوانب تريد الاحتفاظ بها وتتناسى، بما لها من استقلالية وتميّز، وتفاصيلَ وأحداثاً لا تريد أن تُبقي عليها.

إلى جانب ذلك، فإن من عاهات الذاكرة إصابتها بالتضخّم الحادّ، الذي تفقد معه القدرة على الفاعلية في محيطها، بما يعزلها عن الواقع، ويجعلها مستغرقة في خيالات، لا تساعدها على تمثل سليم لما يستجدّ من أمور خاصة أو عامّة؛ كذلك شأن الضمور الحادّ للذاكرة عند الأفراد والجماعات، يجعلها في عجز عن استدعاء الأشياء الحديثة، وعن التركيز الضروري لفهمها، في هذه الحالات تتحول الذاكرة المصابة إلى عبء ونقمة على الأفراد وعلى المجموعات.

تتحتم هذه المبادرة الترياقية، التي تستحضر خطورة الذاكرة السوية، في كل عملية تراكم معرفي، وفي كل بناء حضاري، عند مباشرة قضية تاريخية كبرى، وهي بذلك تستدعي الإجابة بأكثر ما يمكن من الوضوح، عن جانب مفصلي من التاريخ، تكون الغاية من المراجعة الاسترجاعية، هي إبداع بدائل للتقدم والنهوض.

مثل هذا الوضع، إن كان يبدو غريباً أو مرفوضاً؛ لما يتضمنه من تناقض بين استحضار الماضي بأغواره، وبين حثّ الخطى نحو مستقبل أفضل، فإن مَردّ ذلك سيادة مُسَلّمة الانقطاع التاريخي، التي فُهمت بها الحداثة في أوساط المثقفين العرب طوال القرن العشرين.

إن ما تعمل هذه المبادرة العلاجية، القائمة في جانب منها على الذاكرة الجماعية، على إرسائه، هو إعادة الاعتبار للثقافة في عملية التحديث، وبناء على هذا يستعيد الماضي اعتباره في بناء حديث للمستقبل، حيث تتحول الحداثة من كونها قطيعة، لتصبح استمراراً وقوة تكامل بين الماضي والمستقبل، وذلك ما ذهب إليه مثلاً المؤرخ هشام جعيط، حين حدد الحداثة بأنها عملية تفكيك وتركيب مستمرة[1]، وهو ما جعله يستبدل مفهوم القطيعة التاريخية، بمقولة استمرارية الحداثة، وإعادتها غير المحددة لإطار الماضي[2].

---

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، ترجمة طلال عتريسي (بيروت: دار الحقيقة، 1980)، ص60.

(2) المرجع السابق، ص7.

لذلك، فلا مندوحة من الالتجاء إلى الذاكرة، حين يُطرح السؤال الكبير المتعلق بنشوء الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وبالباحث في طبيعتها؛ مثل هذا السؤال الذي يتطلب -من بين ما يتطلب- استحضار شهادات عن لحظات التكوين، يظل فوق ذلك سؤالاً مفصلياً؛ لأنه يرتبط بكيفية تقويم تلك الحركات، وطرق التعاملَ معها، أي أنه مرتبط بالاختيارات الفكرية والحضارية والسياسية اللازمة للمستقبل.

نقول هذا، لأننا على يقين من أن المستقبل العربي الإسلامي، لا يمكن أن تتحدّد معالمه بأكثر ما يمكن من الإيجابية والفاعلية، من دون مساهمة الطرف الإسلامي، إنه الطرف الذي ظلّ منذ أكثر من قرن يعتمد خطاب الهوية، أي خطاب استحضار الذاكرة الجماعية بتمثلات متعدّدة، رافضاً مقولة الانقطاع التاريخي وموت الذات؛ هو التوجه الذي رفض بمختلف وجوهه التسليم بالهزيمة الحضارية أمام الآخر الغازي في الماضي القريب، وهو لذلك سيكون مدعواً، في السياق المعولم، ليكون أكثر حضوراً، وأوفر مصداقية، على الرغم من تعدد تعبيراته، واختلاف أدوات تحليله، وتنوع بدائله.

هذا ما يجعل الحاجة مؤكدة لعمل تأريخي تقويمي لهذا التيار الواسع، باعتماد قراءات مقارنة، تحرص على أكبر قدر من الموضوعية والدقة لملء الفراغ الهائل، الذي صنعته عموم المعالجات المتراوحة في الأغلب بين التحريض الاستئصالي، والتمجيد الدفاعي.

إن ندرة المباحث الموضوعية الواعية، بخصوصية هذه الحركات ومستقبلها، تحيلنا ثانية على معضلة الذاكرة، ونوع المهارات اللازمة لمعالجة ما يتفرع عنها من إشكالات، وما ذكرناه من خصوصيات خطاب الهوية الإسلامية، وحرصه على التصدي للاستتباع الثقافي والسياسي، لا يمكن أن يلغي التنبيه على مجالات القصور عن إنتاج ذلك الخطاب لحلول ناجعة للعصر؛ ومثل هذا الموقف النقدي في سعيه لتجاوز المأزق التاريخي العام، لا تتيحه أدبيات إرضاء الذات والمنافحة الحماسية، الرافضة للوقوف على مواطن الخلل في الفكر والممارسة الإسلاميين.

أخطر من ذلك يتحقق مع خصوم خطاب الهوية، المعترضين عليه، أو المقاومين له، إنهم رغم اختلاف مشاربهم يلتقون في اختيار حدّي قاطع، مع ردِّ الاعتبار للذات والماضي، ضمن مشروع التقدم والتنمية؛ بذلك فإنهم إذ يعمِّقون الفجوة بينهم وبين مجتمعاتهم، لا يجددون مشروعهم التقدمي التنموي، بتمثل ثقافي واجتماعي مميز، لا يحول المرجع العالمي إلى عامل استلاب، بل يجعل منه عنصر فاعلية ومعاصرة.

البناء المنهجي

إن ما أسعى إليه في استرجاع نشوء التجربة الإسلامية التونسية، يتم مع إدراكي أن كل تذكر يظل مختلفاً بدرجة من الدرجات عن الطبيعة الضبطية، التي تعيّنت بها الأحداث في لحظة تحققها المنصرمة؛ لكون

كل استرجاع إنما هو استعادةٌ ذهنية تحايث الحاضر بالضرورة، ومع مقتضياته وأفق وعيه[3].

وما أستطيع أن أدعيه في حديثي عن تلك المقاطع التأسيسية للحركة الإسلامية في تونس، أنها ستعمل على تجميع عدد من المعلومات، التي عرفتها مباشرة، مصاغة عبر بناء منهجي مثلث:

أولاً: لن أعتمد على الأسلوب السردي، الذي يكون هدفه الأساسي توثيق الأحداث بصورة تتابعية، فمثل هذا المسعى -في تقديري- قليل الجدوى، لأنه لن يفيد إلا عدداً محدوداً من المعتنين بالمسألة، وهم على قلّتهم سيكونون من القراء الشديدي التعلق بالتدقيق الحَدَثي للإسلام الحركي. إن العيب الذي ينجم من هذا الحرص التوثيقي، هو أنه لا يقدم مادة للتفكير والمقارنة، لمن عاش أو يعيش الإشكالية ذاتها في العالم الإسلامي، كما يفوت قيمة العمل التحليلي التركيبي للماضي، إزاء تضخيم للجانب الذاتي.

ثانياً: إن رجوعي إلى ما رسخ في ذاكرتي، أو ما يقع استحضاره منها بالعودة إلى بعض الوثائق المكتوبة، سيرتكز على رؤية تعمل على تقديم الظاهرة الإسلامية في تونس، كما يبدو لي أنها كانت تُعاش زمن تأسيسها، وغاية هذه المقاربة التزامنية، هي العودة إلى التموضع من

---

(3) Tzvetan Todorov. Mémoire du mal. Tentation du bien. Enquête sur le siécle Paris Ed R.Laffont. 2000

الناحية النفسية والفكرية في ذلك السياق، قصد عرض ظروف الحركة الإسلامية، لتُقرأ مفرداتها وتركيباتها بمعانيها في الصياغة، التي تكون أقرب لما تحقق آنذاك، وهي قراءة تحرص على تجنب الإسقاط، بالتأكيد على المطابقة الزمنية للظاهرة المدروسة، قصد الاقتراب منها ما أمكن في لحظات انطلاقها.

ثالثاً: هذه الشهادة في حرصها اللاسردي المتجنب للتشخيص من جهة، والذي لا يزعم امتلاك الصورة الأدق والأشمل من جهة أخرى، إنما تعمل على تجاوز التعلق بالحَدَثي والمحلي الضيّق، من أجل رؤية يمكن أن تعين على فهم الظاهرة، التي بدت للكثيرين عندئذ أنِها طارئة عابرة، وما أعنيه هو أني في هذه الشهادة لا أكتفي بالحرص على استحضار ما مضى، بل أضيف إليه بُعداً تعاقبياً، يتيحه لي ما اكتسبته بعد ذلك من وعي ومراجعة إضافيين، ومن تجربة فكرية واجتماعية أوسع، وهذا البعد التعاقبي يستفيد من التدرج التاريخي، وما يحققه من تطور لاحق في استيعاب الظاهرة، عبر ابتعاد نسبي عن الإيقاع المباشر للحدث.

جماع الإشكالية التي أسعى إلى طرحها في هذا العمل، ضمن هذه المنهجية المثلثة، يتعلق بطبيعة الحركة الإسلامية، التي تأسست في تونس وخصوصيتها الفكرية والتاريخية، وما يعتمده هذا البحث الاسترجاعي التحليلي، هو تضافر عناصر متكاملة عدة فيه، أية استعادة للأحداث في بناء يراعي ما كان سائداً لدى العناصر الفاعلة عندئذ من تصورات، مع ما سيتضح موضوعياً من الحراك المحلي والعربي الإسلامي بعد ذلك،

وأهمّ ما وقع الانتهاء إليه هو أن العناصر المؤسسة للحركة الإسلامية بتونس، والفاعلة فيها، كانت تتحرك ضمن ظاهرة اجتماعية ثقافية مركبة هناك، من جهة الظاهرة التي تحمل موضوعياً العناصر المنظوية فيها، محولة إياهم بفضل اختياراتهم وأفعالهم إلى باعثين، يخرجون الظاهرة من حالة الكمون إلى حالة التحقق، الذي يجسد جانباً من معالمها، ويشكل بعض ملامحها من جهة ثانية.

إنها حركة جدل، بين الظاهرة التي تتحرك بالفاعلين، الذين يصوغون عناصر متشظية من التاريخ غير المنجَز بفعلهم ووعيهم المحدود المتدرِّج، كانت جذور الظاهرة في جانب منها محلية ضاربة في قدم السؤال الإصلاحي، كما طُرح على النخب المتعلمة والحاكمة في البلاد التونسية، وعبر المؤسسة الزيتونية خاصة.

من هذه الناحية، كانت استمراراً وعصرنة لخصوصية اجتماعية سياسية، صاغت المسيرة الحديثة للبلاد التونسية، عبر توازن اجتماعي دقيق، تأكد منذ بداية القرن التاسع عشر، ولم يتوقف إلا مع بناء الدولة الوطنية القطرية.

لكن الظاهرة الإسلامية -من جانب آخر- تتجاوز حدود تونس وعموم المنطقة المغاربية، لتتغذى من حراك ثقافي شامل لعموم البلاد العربية الإسلامية، من هذه الناحية الثانية، فهي تعبير عن البعد الثقافي الحضاري، الذي صيغ بأشكال مختلفة عبر إشكالية واحدة، تمثلت في

علاقة الهوية بالحداثة، من بوتقة هذه العلاقة المأزومة، استمد الحراك الإسلامي في العصر الحديث جانباً مهماً من عنفوانه، الذي تمثلته الحركة الإسلامية في تونس.

الهشيم والنار

أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الحركة الإسلامية بتونس، في السنوات التي مهدت للتأسيس، هو ذلك المناخ الاجتماعي السياسي والنفسي، الذي ميّز الحياة العامة في أواخر الستينات ومطلع السبعينات، فقد كنّا في حركتنا الأولى ما بين 1970 و1975 نلتقي ونفترق، من دون أن تكون لنا رؤية واضحة للوضع العام للبلاد، ومن دون امتلاك حد أدنى من التحليل المتماسك لما آلت إليه الأوضاع بعد أربعة عشر عاماً من الاستقلال السياسي؛ لذلك كنا نتفاعل مع حركات وتوجهات مختلفة، كالتبليغ، والطريقة المدنية الصوفية، مع تعاون محدود مع بعض الزيتونيين، إضافة إلى قلّة من السلفيين القادمين إلى تونس من المغرب الأقصى، أو من الجزيرة العربية.

وقد جعل ذلك مطالعاتنا، وما بدأنا نحرره، أقرب إلى متفرقات، فيها اعتماد على بعض الكتابات الإخوانية، مع اهتمام بمسائل فقهية، وبعض العناية بقضايا العقيدة وضرورة تصحيحها، ولم نكن نعي حقيقة الوضع الوطني، ولم نكن نتابع ما يكتبه المعارضون التونسيون على اختلاف مواقفهم وتوجهاتهم، وساعد على هذا ما كان سائداً في البلاد نهاية

الستينات، من حالة الذهول وضياع المعنى، نتيجة انتهاء تجربة التعاضد إلى الفشل والإدانة.

كانت حصيلة التجربة التي انطلقت بخيار فوقي للسلطة غدا به الحزب الحاكم «اشتراكياً دستورياً» سنة 1964، كارثية على المستويَيْنِ الاجتماعي والسياسي، قاد التجربة بصرامة فريق يقوده أحمد بن صالح الوزير، الذي أسندت إليه صلاحيات واسعة، حاول من خلالها تنفيذ أهم ما كان قد سعى إليه من قبل، أثناء قيادته الاتحاد العام التونسي للشغل، من منهج تقدمي مدافع عن الطبقة الشغيلة والفئات المحرومة، لكن تجربة الاقتصاد المخطط الاشتراكي انتهت بصورة فاجعة، نتيجة مردودها السلبي على الاقتصاد الوطني، وبتحالف جناح من الفاعلين السياسيين والاجتماعيين ضدها، خصوصاً بعد تعميمها على القطاع الفلاحي.

عُزل ابن صالح في سبتمبر (أيلول) 1969، وحوكم في مايو (أيار) 1970، وصدرت ضده أحكام قاسية، برز معها بقوة السؤال المعبّر عن عبثية الوضع وعمق الأزمة، وهو: «مَنْ يحاكم مَنْ؟». لقد ظهر النظام بعد المحاكمة أضعف من المجموعة التي حاكمها، وانتقل ببساطة غريبة ومن دون مراجعة أو نقد ذاتي بالزعامة نفسها، والأجهزة السياسية نفسها، إلى توجه ليبرالي مناهض للخط التعاضدي، كان بذلك يعلن أن بقاءه في الحكم أهمّ من أي وضوح فكري أو أيديولوجي، وأولى من أية مشاركة في إرساء برنامج سياسي اجتماعي محدد.

لم تكن هذه المحاكمة أول امتحان يجتازه نظام الحزب الواحد، في مسيرته الشاقة للانفراد بالسلطة، فقد سبقته جملة من الهزات الاجتماعية والسياسية المتفاوتة الأهمية، ابتداء من تصفية اليوسفيين، ثم اغتيال الزعيم الوطني صالح بن يوسف، والهيمنة على اتحاد الشغل، ومواجهة مظاهرات القيروان مطلع 1961، وما تلاها من محاولة انقلاب سنة 1962، ثم جاء بعد ذلك حظر الحزب الشيوعي التونسي، ومحاكمة حركة آفاق الطلابية اليسارية، في سبتمبر (أيلول) 1968، إثر اضطرابات تلت حرب 5 يونيو (حزيران) 1967، وانتهت هذه العشرية القاسية بالاستيلاء على اتحاد الطلبة سنة 1970، وهو من المنظمات الوطنية التي تمكن اليسار أن يبرز فيها بقوة.

أتاحت هذه السلسلة من الصدامات السياسية تصفية كل المخالفين، إلا أنها أنهكت مصداقية الحزب الحاكم، خصوصاً في ريادته الوطنية، واختياراته الاجتماعية والاقتصادية. والأخطر من هذا وذاك هو أنها كانت تحدّياً صارخاً ودوساً لمفهوم الدولة الحديثة، الذي عمل على تركيزه مؤسس الجمهورية، وكانت مسيرة انتكاس، انقطع فيها مسوغ وجود الحزب في الحكم، عندما تحول مشروعه للدولة إلى الاقتصار على الاحتفاظ بالسلطة، والتصرف المطلق في جهاز الحكم.

تأكد ذلك بتراجع شعبية الرئيس بورقيبة في الأوساط التي كانت تدعمه في صفوف المثقفين، داخل الحزب وضمن الشباب الجامعي، ولم يعد رئيس الدولة يأبه لما يوجه إليه من نقد، حتى من المقرّبين إليه، بينما

انقسم الشباب الجامعي إلى موالين لنظام الحكم، يدفعهم ظاهرياً الحرص على الوحدة الوطنية، وإلى معارضين له يريدون مواصلة مشروع التحديث، بتجذير الخيارات السياسية والاجتماعية للدولة، ومن أبرز هؤلاء ظهر شباب اليسار الماركسي، مناهضاً بالخصوص سياسة تأييد الحرب الأمريكية في فيتنام، وإلى جانبهم الشباب القومي العربي، الذي عارض السلطة الحاكمة، لموقفها المتخاذل من القضية الفلسطينية خاصة، والقضايا القومية عامة.

وعلى الرغم من كل هذا، ورغم أن أنباء عن انقسامات داخل الحزب الحاكم كانت تصلنا، بل كنا أحياناً نتمكن من الاطلاع عليها، من خلال لقاءات نُدعى إليها، غير أننا لم نكن ندخلها في صلب أعمالنا، كنا ندرك في المناسبات التي جمعتنا ببعض السياسيين المنشقين، أو ما يكتبه بعض الموالين للحزب، والمحذرين من النشاط الإسلامي المتزايد أننا أمام مواقف هامشية لا تعنينا، ولا ينبغي أن نتفرغ إليها، إلى جانب ذلك كنا فاقدين آلية تحليل، تمكن من تركيب العناصر التي تصلنا ضمن رؤية سياسية اجتماعية، أو حتى الشروع في وضع جانب من رؤية للمجتمع والسلطة.

كنا نلتقي حول تشخيص حركي للوضع العام، يجعلنا نرى أننا مدعوّون للعمل في أرض مستباحة، لا قيِّم عليها، وليست فيها أطراف أخرى جدية تشاركنا في ولائها، ولعل أفضل تعبير عن طبيعة رؤيتنا في هذه المرحلة، هو ما صاغه أحد أبرز قياديّي الحركة عبدالفتاح مورو،

بأسلوبه الساخر، لما سئل من قبل بعض الموالين للنظام عن الدوافع التي كانت تحركنا في تلك المرحلة، فقال مورو «لقد وجدنا البلاد فارغة، فأقمنا فيها الأذان»، وعلق أحد المستفسرين ممن لم يفهموا المقصود من الإجابة قائلاً: كيف تدعي ذلك والحال أن الأذان يُرفع عند كل صلاة في كل مسجد؟ لم يدرك المعلّق أن الشيخ مورو يقصد باستعمال هذا المثل الشعبي أن البلاد أصبحت خالية من التوجيه والريادة، لذلك تولى الإسلاميون الأمر، ونصبوا أنفسهم قيِّمين عليها.

ذلك كان فعلاً هو الإحساس العام لدى العناصر المؤسسة للجماعة الإسلامية في السنوات الأولى؛ إذ كانوا لا يرون أمامهم إلا حالة من التسيب والاستقالة الاجتماعية والثقافية، لذلك لا يرون حاجة إلى امتلاك شبكة قراءة للواقع وجذوره؛ وإلى جانب ذلك لم يكن في مؤسسات المجتمع ما يدفعهم جدياً إلى ذلك، ما جعلهم يعتقدون أنهم في حل من الاهتمام بالحراك السياسي الاجتماعي.

ومن ثم كان الاهتمام منصبّاً على مبدأ أساسي، حدّد طبيعة الحركة في سنواتها الأولى، وقبل أن ينضم إليها الشباب الجامعي في نهاية السبعينات، كان الاعتقاد السائد لدينا أن المجتمع فقد ضميره؛ لذلك فإن كل ما يعدو الاهتمام بهذه المعضلة ليس إلا من قبيل اللغو، يتجلى هذا في ما نشرته مجلة «المعرفة»، التي كنتُ مشرفاً عليها، حتى سنتها الرابعة في ربيع 1978، ولقد حافظتِ المجلة منذ صدورها سنة 1972 على خط واضح، فيه إهمال للخوض في الشأن السياسي الوطني والعربي، فضلاً عن الدولي،

لم نحد عن هذا الاختيار إلا في حالة نادرة، كلفتنا منع المجلة من الصدور سنة 1974، عندما حررتُ مقالاً قصيراً، انتقدت فيه اتفاق الوحدة بين تونس وليبيا، الذي تم توقيعه في يناير (كانون الثاني) من السنة نفسها[4].

مع ذلك، فإن المجلة لم تقتصر على مجرد مقالات تعريفية بالإسلام، ومبادئه، وبعض آدابه، بل تم تعديل هذا التوجه تدريجياً، منذ العدد الرابع للسنة الأولى، وشرعنا في تناول قضايا حضارية، لم تكن مألوفة في المجلات الإسلامية التقليدية، من ذلك ما وقع بحثه من ظاهرة انتحار المفكرين اليابانيين، نتيجة أزمتهم الوجودية الحضارية، التي أذكاها التوجه التغريبي لليابان، كذلك ما وقع نشره عند معالجة فضيحة «ووترغيت»، التي انتهت باستقالة رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ريتشارد نيكسون، ودلالات الحدث الأخلاقية والقيمية.

ومع ذلك، فقد بقيت المعرفة -رغم هذه المعالجات الحضارية القليلة- تعبِّر حتى سنة 1978 عن فكر ديني بالأساس، وظلت بتنوع مشارب الكتاب فيها تحمل تصوراً للمجتمع والإنسان، قائماً علي علائق دينية، فلا ترى ضوابط خاصة في المجال السياسي الاجتماعي، وهو ما أتاح اختزال مجالات المجتمع وحركيته في البعد الأخلاقي الديني، كنا في المجلة

---

(3) أنظر مقال المجلة بعنوان: «الوحدة: أمل بعيد»، مجلة «المعرفة»، 1394هـ/1974م، العدد الأول السنة الثانية، ص58-60. ومما ورد في المقال: إن الغرب الحانق على الإسلام في تونس حقيقة لسناها، ولكنه ليس سوى عقبة مؤقتة، ذلك أن الغرب أصبح الرجل المريض في هذا العصر، وهو لذلك لا يقوى سوى على التهديد والوعيد، فهزائمه النفسية والاقتصادية والاجتماعية لم تترك له قوة تذكر، وإن حلفاء الغرب في تونس سوف يصبحون عبئاً ثقيلاً على الرجل المريض، وسوف ينشغل عنهم بأسقامه، وينقطع الحبل الذي اعتصموا به، ولا يمكن لهم أن يمنعوا عودة تونس إلى الله.

وفي الدروس، نقصر نظرنا إلى الفكر اليساري، فلا نرى فيه إلا ماديته الملحدة، كذلك كان الشأن مع التوجه القومي الذي وقعت إدانته، لكونه عصبية لجنس جاء الإسلام لتجاوزها.

هذه الرؤية التي تولي الجانب الأخلاقي السلوكي العناية الأساسية، جعلت كتاباتنا ودروسنا وخطبنا، تحمل فكراً سلفياً بالمعنى العام للسلفية، التي تجعل الإسلام في نقاوته الأصيلة خير علاج لكل المشاكل المستجدة، بما يقتضيه من إحداث اختزالات زمنية في فهم حركة التاريخ، وقد أدى هذا إلى إضعاف كل حسّ تاريخي، رغم أن أبرز ما كنا نتعامل معه هو التاريخ الإسلامي والإنساني، ومقابل هذا كان الطابع الاختزالي للفكر الذي نعتمده ونروّج له، يمدّنا بطاقة للحركة والتوسع الشديدين.

هذا التوجه يفسر من جهة أولى انتقادنا الشديد لما اعتبرناه تحللاً في السلوك كاللباس القصير للفتيات، وإطالة شعر الفتيان، وتفشي ظاهرة شرب الخمر، وما شابه ذلك من سلوكيات متنافية مع الأخلاق الإسلامية، وفي موازاة ذلك جاء الاهتمام الكبير بقضيتين: التعليم وبرامجه وتوجهاته، والأسرة وما يتصل بها، خاصة مسألة المرأة وطبيعتها واختلاطها بالرجال وعملها خارج البيت؛ من جهة ثانية كان هذا التوجه يجد صدى واسعاً لدى عموم القراء والمتابعين، ما يزيد من إقبال الرجال والنساء على الحركة.

لكن مردَّ هذا الإقبال لا يمكن أن نعزوه إلى طبيعة الخطاب الدعوي فقط، بل لا بد أن نذكر إلى جانب ذلك ما اعترى الحياة الدينية

في تونس طوال السنوات من فراغ وتسطيح فكريَّيْن، كان من السهل عند الدخول إلى المساجد والجوامع، اكتشاف خطاب ديني رسمي، موغل في الولاء للسلطة السياسية، ما جعل دور العبادة مقفرة لا أثر فيها لأية حركة علمية أو تربوية، لذلك فلا غرابة إن تمكنّا من الاستفادة من فضاء الجوامع والمساجد من دون ممانعة، بل أحياناً بترحيب القيِّمين على المكان، كلما احتجنا إلى عقد لقاء خاص، أو القيام بدرس عام.

وأكثر من ذلك، كان عدد من خطباء الجوامع، لا يتحرجون من تكليف أحد شباب الحركة للخطبة يوم الجمعة، إما طلباً للراحة، أو لقلة عناية الخطيب الرسمي بالخطبة المكلف بها، وقد تمثل ذلك بصفة خاصة في الفترة التأسيسية في جامع سيدي يوسف بالقصبة، الذي تولى الخطبة فيه الشيخ الشاب عبدالفتاح مورو، أقدم وجه تونسي ساهم في إبراز الحركة، وقد تمكن في وقت وجيز من أن يستقطب عدداً مهماً من المصلّين، من بينهم موظفون في الوزارات القريبة، وتجار من سوق الذهب المجاور للجامع، فضلاً عن تلاميذ المدارس الثانوية القريبة، وظل يفعل ذلك طوال سنوات نيابة عن الإمام الرسمي، ومن دون أية معارضة من إدارة الشعائر الدينية المشرفة على سير الجوامع؛ وقد كنت أنا شخصياً من بين الذين تعرفوا إلى عناصر من الجماعة قبل تكوّنها، من خلال حضور خطب الشيخ مورو في سيدي يوسف، التي كانت تتميز بفوائد علمية وتماسك فكري وعمق روحي، مع أسلوب شيّق أخاذ، وهو ما لم يَعْتَدْهُ أحد من قبل.

من ذلك المسجد الجامع، ومن خطب الشيخ مورو، تولدت أمامنا قوة نماء لحركة، ما كنا نستطيع أن نقدر أنها ستنتشر كالنار في الهشيم.

كنا -من دون سعي منا- مستفيدين من مفارقة السلطة السياسية، التي انفردت بالحكم، بعد أن ألحقت بها كل المؤسسات والمنظمات السياسية والنقابية والاجتماعية والشبابية والعلمية والثقافية، من دون أن تتمكن من إحكام إدارتها، وإكسابها النجاعة والمصداقية اللازمتين[5].

إضاءات للواقع والخطاب

كانت الاستجابة للجهود التي بذلناها في نشاطنا ولقاءاتنا، أكبر مما كنا نحسب؛ فقد كنا نكتشف حجم الفراغ الهائل الذي صنعته السلطة الحاكمة من حولها، وفي كامل البلاد. هذا العامل الأول يفسر جانباً من طبيعة الحركة التي ظهرت في تونس منذ نهاية الستينات، لتصبح بعد أقل من عقدين أهم حركة معارضة في تونس، بل في المغرب العربي كله.

هذا الفراغ الكبير، الذي كنا نخترقه، لنملأ بعضاً من جوانبه الممتدة، أتاح لنا من جهة توسعاً غير متوقع، لكن الوجه الآخر لهذا النجاح تمثل في أثره السلبي على وجهة الحركة في مرحلتها الثانية، عندما بدأت تخوض غمار الصراع الأيديولوجي مع الحركات اليسارية الجامعية.

كنا نواجه فراغاً إلى حدٍّ مكننا من توسّع متواصل، لكنه كان يعوق تطورنا، لكونه لا يستتبع جهداً تحليلياً نوعياً، يجعلنا قادرين على الاستيعاب الواعي لما كنا نقف عليه من هشاشة مذهلة.

---

(5) راجع دراسة عبد القادر الزغل:

Zeghal Abelkader. Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés. Annuaire de l'AN 1978. Paris: CNRS 1981

أذكر في هذا السياق أكثر من حادثة: كانت الأولى في باب العسل بالعاصمة مع مدير النادي الثقافي، الذي دعانا إلى إلقاء محاضرة في ناديه، والذي كان يعاني من فقدان أية حركة شبابية فكرية. استمع المدير إلى المحاضرة التي لم تعجبه، لما ورد فيها من نقد للحضارة الغربية، فأرسل تقريراً إلى سلطة الإشراف، ينبهها لما حصل في ناديه، فعل ذلك -بالطبع- حماية لنفسه من جهة، لكنه كان في التقرير الذي أمدّنا به أحد الأصدقاء، عبّر عن تخوفه الشديد من هؤلاء «المتزمتين»، الذين يستعملون الدين لأغراض أخرى، والذين يتهجمون على الغرب، بينما يستعمل أحدهم دراجة نارية! أما الحادثة الثانية فحصلت في صفاقس، في نادي السينما الذي كان يشرف عليه يساريون، يختارون الأشرطة التي تعرض، ويديرون النقاش بعد العرض، حضرت مع عدد من العناصر الشبابية من تلامذة المدينة لمشاهدة الشريط والمشاركة في المناقشة؛ بعد تدخل أو تدخلين من جهتنا، لم يحتمل القائمون على النادي أن ندلي بآراء مخالفة لما حرصوا على بثه في تدخلاتهم الموجَّهة؛ فانبرى عنصر معروف هو علي المهذبي لإسكاتنا والسخرية الجارحة بمعتقداتنا[6].

لقد مكّنت هذه المفارقة عناصر عديدة من حركتنا، وفي المستوى التوجيهي والقيادي، إلى ثقة مبالغة في ما حملناه ودعونا إليه من أفكار وأطروحات؛ لذلك أصبح من المتعذر بعد السنوات الأربع الأولى القيام بأي نقد ذاتي، يفتح الباب لبناء فكري متناسب مع الحجم الذي أصبح للحركة، وذلك كان من أهمّ أسباب ظهور أول بوادر صدام داخلي سنة 1977،

(6) هذه مجرد أمثلة فقط نذكرها على سبيل التمثيل والدلالة وليس الحصر.

انتهى بعد ذلك إلى أول انشقاق داخل الحركة، كان من أهم تجليات رفض كل مراجعة، وظهور رقابة على ما ننشره في «المعرفة»، بلغت حدَّ التصرف في ما كتبتُه من دون إخطاري أو مناقشتي[7].

من جهة أخرى، فإن عامل الفراغ الذي كان يساعدنا بصورة أكيدة، لم يقع اعتباره مِنْ قِبَلِ عدد الباحثين والدارسين، الذين عالجوا الظاهرة من مدخل أيديولوجي، فقد بدا لهم من دون تقديم دليل، أن السلطة كانت تشجع الحركة الإسلامية، لأنها كانت تجد فيها حليفاً، تواجه به خصمها اليساري في الجامعة[8]، وتتجاهل المقولة ذاتها ما وقع من لقاءات قليلة، كنا نُدعى إليها، للاجتماع ببعض الوجوه السياسية الوطنية، التي كانت في الأغلب ساخطة على الحزب الحاكم وعلى رئيسه.

غَزَل السلطة محض اختلاق

ما أود أن أؤكده، أنه لم يكن لدينا حرص تنظيمي خاص للاتصال بوجوه سياسية معروفة للتعاون أو التنسيق، بل ما أعتقده أن شخصيات عدة، كانت أحرص على الاتصال، قصد التعرف ومحاولة ربط علاقة بالحركة، من بين هؤلاء أذكر مشاركتي في لقاءين اثنين، وقعا في فترات متباعدة، كان الأول مع الأستاذ أحمد المستيري، والثاني مع الأستاذ حسين

---

(7) مجلة «المعرفة»، عدد 6، السنة الرابعة، مارس (آذار) 1978، افتتاحية من أين نبدأ، وعاد سطيح.

(8) د. أعلية العلاني، الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجاً، ط1 (المغرب: دفاتر وجهة نظر 2008)، ص55. وأيضاً عبداللطيف الهرماسي، الحركة الإسلامية في تونس (تونس: بيرم للنشر، ط1، 1985)، ص57.

التريكي، وهما وجهان انتميا إلى الحزب الدستوري لفترة طويلة، ثم استُبعدا منه.

لم تكن لنا علاقة خاصة بأحمد المستيري، لكن من حرص على أن نجتمع به كان هو الدكتور حمودة بن سلامة، الذي تربطه بالمستيري علاقة قرابة واتفاق في التوجه السياسي، وهو ما أدى بهما فيما بعد إلى تكوين أول حزب معارض، إذ لم يؤدِّ اجتماعنا الذي استمر لأكثر من ساعتين إلى أية نتائج ملموسة، بل كان كافياً لمزيد الاقتناع بأن رجل الدولة الذي اجتمعنا به، له اختيارات ورؤى مختلفة عما كنا نحمل عندئذ من أفكار. ورغم أن المستيري كان وقتها مبعداً من الحزب الدستوري الحاكم بقرار من بورقيبة، ورغم أن حديثه عن طبيعة العلاقة بين السياسة والدين لم يكن فيه استخفاف بالدين، فإننا مع ذلك لم نجد فيه ما يشجع على مواصلة اللقاء، رغم أن اللقاء جرى في جو من التقدير المتبادل، أمكننا أن نتحدث فيه عن خصوصية الحركة الدعوية والثقافية التي نشرف عليها، وعن مخالفتنا اختيار التغريب الذي تبنّته السلطة الحاكمة.

أما لقاؤنا بالأستاذ حسين التريكي، فقد كان أكثر إيجابية، نظراً لتردّده على بعض الدروس المسجدية، وحضوره بعض خطب الجمعة التي يقوم بها بعضنا، كان التريكي وهو المناضل الدستوري العريق أقرب في رؤيته للوضع بالبلاد إلى مشاعرنا، إذ كان يولي البعد العربي والمغاربي اهتماماً كبيراً، كما أنه كان في ما تناوله يستحضر القضية الفلسطينية، ومركزيتها بالنسبة إلى الاختيارات السياسية الوطنية، هذا فضلاً عن سخطه الشديد على سياسة بورقيبة القمعية مع أقرانه في الحزب.

كان محمد المصمودي شخصية سياسية ثالثة وقع الاتصال بها، وهو الآخر ينتمي إلى الحزب الحاكم، وكان ممن يسمح لنفسه بالتعبير عن مواقف نقدية لاختيارات بورقيبة، وله رؤية للسياسة الخارجية أكثر انفتاحاً على البلاد المغاربية والعربية، وعلى الرغم من أني لم أحضر اللقاء إلا أن المؤكد أنه كان كالسابقين بقصد التعارف، ولم يكن ضمن اختيار واعٍ من جهتنا.

وما أرجحه أن هذه الشخصيات سعت إلى اللقاء، إثر تمكن عناصر من الحركة من الوصول إلى الهيئة الإدارية لجمعية المحافظة على القرآن الكريم أواسط السبعينات، في انتخابات تجديد الهيئة، وقد أثار هذا الأمر انتباه الكثيرين إلى درجة أن صحيفة «لوموند» الفرنسية كتبت عنه، معتبرة أن نجاح شباب إسلامي في الوصول إلى الهيئة المديرة للجمعية، وتسلمهم فرع تونس العاصمة، مؤشر ينبغي الاحتراز منه.

رسخت جملة هذه التجارب في ذهني، وفي ذهن عدد من النشطين في الحركة، أنه لا جدوى من عقد صلة تعاون مع أطراف مسيّسة، لكونها غير مستعدة للاستماع إلينا، وتفهم غاياتنا الدعوية والثقافية؛ وأنها لن تقبل منا في الأغلب سوى التوظيف الظرفي.

لهذا، فلا أستطيع إلا أن أستغرب ما يذهب إليه البعض، من ادعاء أن السلطة سمحت للجماعة بالعمل، حتى تتصدى هذه الأخيرة «للاتجاه الديموقراطي اليساري السائد في الجامعة»، ومثل هذه المقولة تستفيد من قياس خاطئ، على ما حصل فعلاً في مصر والسودان، من تسامح وتعاون

بين النظامَيْنِ في القطرين وبين حركة الإخوان المسلمين، وتلك التجارب على أهميتها كانت من جهة ظرفية، جاءت للقضاء على أجنحة يسارية، تمتلك سلطة فعلية في أجهزة الدولة والإدارة في بداية حكم الرئيس السادات لمصر، أما بالنسبة إلى السودان زمن الرئيس النميري، فقد تم تحالف مع حزب الجبهة الإسلامية لمواجهة أحزاب سودانية عريقة، لها نفوذ كبير، كما لها تجربة في الحكم، مع الحرص على مقاومة عناصر شيوعية ويسارية، ذات فاعلية اجتماعية في المجال النقابي والسياسي.

لم يكن في السياق التونسي، نهاية الستينات ومطلع السبعينات، من المخاطر الحقيقية على النظام القائم، ما يدفع إلى إمكان قيام تعاون ولو كان ظرفياً، فضلاً عن هذا، فإنه ليس من تقاليد الحزب الدستوري، حتى قبل أن يصل إلى السلطة، مهادنة أحد خصومه الداخليين، لضرب خصم آخر أقوى، لقد كانت علاقته دائماً مع المخالفين الأيديولجيين والسياسيين، قائمة على الإقصاء والمقاومة قصد الاستئصال.

منهج الحركة في التأسيس

ما أراه أولى بالبحث، من دعوى وجود تشجيع من السلطة الحاكمة للحركة الإسلامية الناشئة، هو منهج عملها الذي تبنّته الحركة منذ سنة 1972، والذي أصبح به مع عنصر «الحركة» أقدر على الانتشار واكتساب الأنصار، إضافة إلى ما أبرزته آنفاً عن الحديث عن عامل الفراغ الكبير، الذي أوجده النظام في ظرف أقل من عقدين من الحكم.

فلقد اختارت الحركة لنفسها، حتى قبل الشروع في الانتظام، أي قبل سنة 1974، رهاناً أساسياً ذا بعدين هما: رفض التغريب، وفهم جديد للإسلام، وقد تواصل هذا الاختيار بعد ذلك بصورة تصاعدية حتى 1978، مستبعداً أي توجه سياسي مباشر، يصدر بيانات، ويعلن عن مواقف، ويدخل في تحالف مع شخصيات أو أحزاب. لقد ثبت لديه أن توسع نشاطه ينبغي أن يتواصل، اعتماداً على قاعدته الفكرية، التي لم تزدها تصريحات الرئيس بورقيبة في النصف الأول من السبعينات -المستخفة بالدين ومن شخصية الرسول عليه السلام، ومن الآداب العامة- إلا قوة وتأثيراً[9].

اعتمد منهج الحركة في السنوات الأولى على خطاب ثقافي في مضمونه، بيداغوجي في أدائه، استطاع بنجاح أن ينفذ إلى فئات عمرية مختلفة، من دون أن يهمل العنصر النسائي، أما أنظار الكهول وعدد من الشيوخ، فقد كانت تلاحظ عموم ما نقوله ونفعله، فلا ترى فيه أية غضاضة، بل ترى تواصلاً مع ما عهدته من حركية مدنية متنوعة الأهداف، كانت هذه الفئة تستحضر ما قام به الشيخ الباوندي للإملاءات القرآنية، التي اكتسح بها الإيالة التونسية، قبل الاستقلال بأقل من عقدين.

أقرب من ذلك، وفي الخمسينات، كان بعض ممن يلتحق بحلقاتنا، يرى فيها استمراراً لدروس الشيخ أحمد بن ميلاد، أو نشاط الشيخ محمد

---

(9) إضافة إلى دعوته إلى الإفطار في رمضان، ينبغي التذكير بخطبه في السبعينات 1974، التي استخف فيها بالدين وصدق الرسول في رسالته.

عباس في جمعيته، لمقاومة المسكرات أو ما دفع بغيرهما إلى القيام على جمعية رعاية الأيتام، وهناك قسم مهم من الكهول كانوا يلتزمون حلقاتنا، لما عرفوه من خطاب ديني اجتماعي، كان قائماً في تونس في النصف الأول من القرن العشرين، ثم خبا بعد الاستقلال، من ثم أمكن القول: إن أحد «أسرار» قوة الحركة الإسلامية، التي دفعت بها إلى اختراق المجال المسجدي الدعوي في عقد من الزمن، هو العمل على انبعاث حيوية مدنية، ظلت تميّز الحياة في تونس طوال أجيال، وتمثلت في جمعيات أشرف عليها بعض من شيوخ الزيتونة، أو أعيان المدن والقرى.

أما عموم الشباب -فتياناً وفتيات- والمدرسي منه خاصة، فلم يكن إقباله تعبيراً عن اهتمام بالعمل الخيري الدعوي، أو الاجتماعي الثقافي فقط، وما كان يحرك سواكنه هو اعتماد الحركة رهاناً واضحاً يسهل استيعابه، كان رهاناً مثلث الأضلاع: قاعدته الخصوصية الحركية الدعوية، المتجهة إلى إيقاظ الضمائر، بإشعار كل شخص بمسؤوليته، في ما كان يراه من مظاهر التحلل الأخلاقي والتفكك الأسري، أما ضلعاه فهما من جهة أن «الغرب» هو المشكلة، والتغريب هو عدو الهوية، ومفكك بنية المجتمع التونسي، من جهة ثانية لا سبيل لمقارعة مقولة: «استنفاد الدين لأغراضه»، إلا بمفهوم آخر عن الدين، يختلف عما استقر لدى المناوئين للدين وحتى للموالين له.

تتبيّن خصوصية هذا التوجه، من خلال بعض العناوين، التي كنا نحرص على تداولها بين الشباب الذي يتصل بنا، من هذه العناوين نذكر: محمد أسد: الإسلام في مفترق الطرق؛ ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك

المجهول؛ عباس محمود العقاد: عقائد المفكرين في القرن العشرين؛ مالك بن نبي: شروط النهضة؛ محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية؛ أبو الحسن الندوي: صراع الفكرة القومية والفكرة الإسلامية.

أما ما كان يثار في الدروس، التي تفسر فيها بعض آيات القرآن الكريم، أو الأحاديث النبوية، فقد كانت في مجملها ترسخ جوانب مقاصدية وتربوية عامة، تعيد تشكيل مفهوم الإسلام في منظومة حركية، قادرة على معالجة تطهيرية للنفس، تواجه بها ما يفتك بالمجتمع من علل، ومما أذكره في هذا المجال ما كنا نختاره للحفظ والتفسير، من مثل آيات من سورة البقرة، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الناسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ (البقرة: 204)، أما جانب الأحاديث النبوية والقدسية، فقد كانت هي الأخرى منتقاة في ذات الوجهة التربوية، التي تكشف خبايا النفوس، وتدفع إلى مزيد من مراقبة النفس والسعي إلى تطهيرها، من ذلك أذكر حفظ الحديث النبوي الذي رواه أحمد: «القلوب أربعة: قلب أجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن، وقلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر...»، إلى جانبه كنا ندرس ونحفظ نص الحديث القدسي: «يقول ابن آدم: مالي مالي، وهل لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت...».

كنا نكرر أيضاً أشعاراً وقصصاً هادفة، منها قول الشاعر:

يدٌ بخمس مئين عَسجد فُدئتْ ما بالها قُطعت في ربع دينار
عِزّ الأمانة أغلاها وأرخصها ذلّ الخيانة فافهم حكمة الباري

كانت هذه النصوص وغيرها، حين تقع في نفوس غضة متحفزة لإثبات شخصيتها، تجعلها مستشعرة أولاً بمسؤوليتها إزاء نفسها، وتمكّنها في الوقت ذاته من القدرة على المساءلة والمحاسبة، مثل هذا الخطاب كان مستساغاً إلى أبعد حد من الشباب والنساء خاصة، إذ يعطي للعنصر المقبل على النشاط الملاذ النفسي الذي يوفره له الإيمان، إلى جانب وقوفه على قدم المساواة مع مَنْ يكبرونه سناً في البيت، أو المعهد، أو الحي.

ومما حقق لهذا المنهج المصداقية والتأثير، أن العناصر كافة التي برزت وتولت تدريجياً قيادة الحركة، ثم الشروع في تنظيمها، ابتداءً من سنة 1975، التقت في جملة خاصيات تمكنها من التأثير، كانت تلتقي في مواصفات، نذكر منها:

1 - تقارب في المعدل العمري، من 22 إلى 32 سنة.

2 - الحصول على مستوى تعليمي، يتراوح بين البكالوريا والجامعة.

3 - انتماء اجتماعي إلى طبقة وسطى، مدينية أو قريبة عهد بالمدينة.

من هذا المنهج خصوصاً، أمكن للحركة أن تنمو وتتسع ضمن مشهد وطني، أصبح مفتقداً أهم عوامل الحركية السياسية أو الثقافية، التي عرفتها البلاد قبل الاستقلال وبعده بقليل، إلى جانب غياب سلطة دينية مناظرة، ذات مصداقية اجتماعية وخطاب مستقل ومعاصر.

الزيتونة المتألقة غيابياً

يُرجع العديد من الباحثين المتابعين عناصر قوة الظاهرة الإسلامية، التي نمت بين السبعينات والثمانينات في البلدان العربية، إلى التعثر السياسي والأزمة الاجتماعية التي عرفتها تلك البلاد[10]. تنطلق هذه القراءة من واقع التنوع الملاحظ بين مختلف المجتمعات الإسلامية، وما يوازيه من اختلاف في تمثِل الفئات الاجتماعية للإسلام، ضمن المجتمع المسلم الواحد[11].

هذا التوجه القائم على مقولة التعدد الإسلامي، ينتهي إلى القول بانتفاء إسلام واحد، وتعذر ظهور توجه سياسي موحد من هذا التشرذم الإسلامي، من هذا التركيز المبالغ فيه على مقولة التعدد الإسلامي، وعلى الاعتبارات الاجتماعية والسياسية التي تعتمد لتفسير بروز الظاهرة الإسلامية، ينتهي عدد من الدارسين إلى تسميتها الإسلام الاحتجاجي؛ تأكيداً على ظرفيتها، وعلى فقدانها أي بديل مستقبلي في البلاد العربية، يستعيد هذا التحليل جوهر بعض المقولات الاستشراقية الجديدة، التي تنتهي بها دراساتها الأنثروبولوجية للحضارة الإسلامية، إلا أن هذه الأخيرة ليس لها حاضر أو مستقبل.

---

(10) راجع مثلاً: أعمال الندوة الدراسية التي جرت في باريس، شتاء 1985، في مركز الدراسات والبحوث الدولية CERI، تحت عنوان:
Les acteurs des mouvements islamistes. la réalité d'un phénomène du monde musulman

(11) راجع على سبيل المثال: إرنست غيلنر (Gellner)، المجتمع المسلم، ترجمة أبو بكر باقادر، مراجعة رضوان السيد (بيروت: دار المدار الاسلامي، 2004).

البحث عن بوصلة فكرية

ما تثبته أبرز أحداث مرحلة التأسيس؛ حين تقع إعادة النظر فيها من الناحية الثقافية، أنها تكشف فعلاً فقدان الشباب المؤسس، لنموذج واضح وجاهز في المستويين الاجتماعي والسياسي، أو بديل فكري محدد المعالم، وما وقع إنجازه في هذا المجال لا يعدو أن يكون محاولات أولية، ينقصها العمق الفكري والوضوح المنهجي، ذلك كان شأن كتابات من قبيل: ما هو الغرب؟ وكتاب طريقنا إلى الحضارة[12]، إلى جانب مقالات عديدة ظهرت في «المعرفة»، في سنواتها الأولى[13]، قبل أن تتحول إلى مجلة ذات صبغة أيديولوجية.

لكن أبرز ما كان يميز تلك الإرهاصات الفكرية، هو عملها على معالجة قضية الهوية، ضمن رهان الوعي بالذات؛ ومن هذه الزاوية ينبغي أن نضيف الجانب الثالث، الذي نراه قادراً على الإجابة عن سؤال طبيعة الحركة الإسلامية بتونس، ومن أين استمدّت جذورها وعوامل قوتها.

ما ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا، هو أن لقاء عدد من الشباب المتعلم والجامعي، لا يتجاوزون العشرين شخصاً، في ما بين 1969 و 1972، من ذوي الدراية المحدودة بالعلوم الاجتماعية والسياسية، مكّنهم في ظرف

---

(12) الكتاب الأول كان من تأليف راشد الغنوشي ومصطفى النيفر.

(13) انظر على سبيل المثال المقالات الافتتاحية: «نحو النور» وركن «الرأي» وركن «على شفا جرف هار»، هذا التوجه عملنا على مواصلته بصورة أوضح في مجلة 21/15، خاصة في أركان «الكلمة شراع» و «غداً يبدأ اليوم» و «وثيقة العدد».

زمني قصير من إنشاء حركة تستقطب باسم الإسلام طاقات كبيرة، تنتمي إلى فئات عمرية مختلفة، يحتل الطرف الشبابي المتعلم فيها المكانة البارزة، مثل هذا الصنيع الذي لم يُتَح لأحزاب وحركات يسارية، ذات ماضٍ وفكر أعرق وأكثر جذرية ونضالية، له صلة وثيقة بالبعد الثقافي الذي لم يلتفت إليه هؤلاء، بينما اعتمده الإسلاميون التونسيون بالتركيز على ردّ الاعتبار للذات.

لقد انحصر اهتمام اليسار في المسائل الاجتماعية والاقتصادية، من منظور طبقي، ينتقد سياسة الحزب والحكومة المنبثقة منه، لخياراتها البرجوازية الكبرى والمتوسطة وإهمالها الطبقات الفقيرة، كان موقف اليسار التونسي (الحزب الشيوعي، وحركة آفاق)، في إعراض كامل مع مقتضيات الخصوصيات الثقافية لتونس، فهو لا يكاد يستعمل اللغة العربية ولا يقدر حقيقة القضية الفلسطينية، وضرورة التضامن النضالي مع الشعوب العربية، إضافة إلى أن رؤيته للدين لا تتجاوز في أفضل الأحوال اعتباره نوعاً من التعصب والشوفينية، يتضح هذا من انشغاله حتى عن المسألة الثقافية المحلية، التي أدرك هو أيضاً اتسامها «بفراغ مفزع»، وأن مهمة المثقف هي «خلق غذاء روحي غزير وأصيل»، وعلى الرغم من ذلك فإن الأمر لم يتجاوز لدى اليسار حدَّ إصدار بيان عام، لا يزيد في النهاية على الدعوة إلى «ضرورة التفتح على كل التيارات الثقافية لكل الشعوب وفي كل الأزمان»[14]، ومن هذه الناحية لا يمكن أن نستغرب أن يفضي هذا الخطاب المهمل للبعد الثقافي، ولكل ما يعيد ربط المجتمع بماضيه ضمن

(14) عبد الجليل بوقرة، حركة آفاق: من تاريخ اليسار التونسي (تونس: دار سراس للنشر، 1993)، ص35.

متطلبات العصر المختلفة وتحدياته إلى نخبوية نضالية، منحسرة ضمن أيديولوجية عاجزة عن اختراق الجمهور الواسع.

في مقابل هذا العجز عن استيعاب أهمية عامل الهوية الثقافية والدينية، ضمن مشروع تحرري تقدمي لليسار، لم نكن نجد في طروحات الحزب الحاكم أي اهتمام برهان الوعي بالذات الذي اعتمدناه، ذلك ما أثبتته بعض لقاءاتنا في تلك الفترة التأسيسية مع عناصر معروفة بانتمائها التاريخي إلى الحزب الدستوري الحاكم.

إلى جانب ذلك، لم يتبيّن لنا من خطاب أكبر تجمع سياسي وطني في البلاد عندئذ، ما يحملنا على مراجعة مواقفنا من العمل السياسي، حيث تواصلت ثقتنا بطبيعة خطابنا الديني بأُفُقِهِ الحضاري الدفاعي، ولم نرَ جدوى لربط صلات تفاعل حقيقي، مع التيار الحداثي عموماً والدستوري خصوصاً؛ لذلك اكتنفت نظرتنا الحركية للحزب الحاكم نسبة عالية من الغموض، لم تزدها المواقف الاستخفافية من الإسلام، التي دأب الرئيس بورقيبة على الإعلان عنها في تلك الفترة، إلا شدة؛ فلم يظهر لدينا أي داعٍ للتوصل إلى تعميق رؤيتنا للحزب الحاكم، أو تمتين صلتنا به أو بجانبٍ من عناصره، والأهم من هذا هو أننا لم نكن نشعر أن لهذا الحزب رؤى سياسية أو عمقاً فكرياً أو دافعاً ثقافياً دينياً يحملنا على مراجعة تصوراتنا، أو يدفعنا إلى تعميق وعينا السياسي، لقد التقى لدينا في تلك الفترة، إزاء الحزب الدستوري عنصران، هما: سخطٌ على مواقف الرئيس بورقيبة؛ لما يعلن عنه من مواقف استهجان للإسلام والعروبة،

وضحالة في الخطاب السياسي الرسمي، مع فقدان لأي تماسك فكري وثقافي لدى النخب الحاكمة.

ما توصلتُ إليه فيما بعد -من خلال علاقاتي وأبحاثي الشخصية- ساعدني على تجاوز حالة التعميم والغموض، التي ساهمت بقدر كبير في موقف تجاهلنا التنظيمي للتوجه الحداثي، لكن هذا الوضوح -وإن جاء متأخراً، وبعد أكثر من عشر سنوات من انقطاعي عن الحركة الإسلامية- يمكن أن يفيدنا اليوم في ما نحن بصدده، لتفسير الصدى الواسع الذي لقيته الحركة الإسلامية في صفوف عدد مهم من التونسيين، طيلة عقد السبعينات من القرن الماضي.

وأهمّ ما أحتفظ به اليوم من مواقف النخب الحزبية، في الفترة التي تأسست فيها الحركة، يعود إلى ما اطلعتُ عليه في وثيقة رسمية صادرة عن الحزب الاشتراكي الدستوري، سنة 1967، سجلت مداولات أبرز النخب الدستورية الحاكمة حول موضوع الإسلام وقضايا العصر[(15)]، من هذه الوثيقة التي تبدو لي على درجة عالية من الأهمية، يتبين أن قسماً مهماً من نخب الحزب عندئذ، كانت تعتبر الإسلام مكوناً أساسياً للشخصية الوطنية، وعنصراً من عناصر الفاعلية في العصر الحديث.

إن ما تؤكده أولاً مداولات ذلك اللقاء، بين عدد من المثقفين البارزين وكبار الفقهاء -أبرز رجال الفكر والأدب والتوجيه في تونس- عند

---

(15) الحزب الاشتراكي الدستوري، مداولات لجنة الدراسات الاشتراكية، الإسلام ومقتضيات النهضة الحديثة، منشورات قسم التوجيه وتكوين الإطارات نسخة مرقونة 1966-1967.

مناقشة قضية «الإسلام ومقتضيات النهضة الحديثة»، أن ما كان يثير سخطنا من مواقف الرئيس بورقيبة، لم يكن موصولاً بما أعلنه غالبية المتدخلين على اختلاف مشاربهم؛ لقد ثبت من مداولات الجلسات التسع، التي ابتدأت ربيع سنة 1967، وانتهت صيفَ السنة ذاتها، أن المشاغل الفكرية والأيديولوجية للنخب الحاكمة في البلاد التونسية، هي في أغلبها الأعم لا ترى تناقضاً بين ضرورات التحديث في تونس، وبين الخصوصيات الثقافية والدينية للمجتمع، وقد أكد أكثر من متدخل هذا المعنى، معتبراً أن الإسلام ليس موضع تهمة، وأن الدين ليس مجرد عقيدة، تجسد الصلة بين المرء وخالقه فقط، بل هو أيضاً مجموعة من القيم الأخلاقية، التي تؤثر في سلوك الفرد وعلاقته بالجماعة التي ينتمي إليها وبالإنسانية جمعاء، وهو أيضاً مجموعة من القيم الحضارية، يدين بها من قوي إيمانه[16].

وكان هناك رأي مغاير، عبرت عنه أقلية محدودة من الحاضرين، وبدرجات مختلفة من القطع[17]، جمعت بينها الدعوة إلى الواقعية، مع تساؤل منكر لإمكانية تجدد الإسلام وقيمه؛ لذلك تراوحت طرق تعبير هؤلاء، بين قائل بضرورة التركيز على أولية التقدم والتنمية أساساً، وبين

---

(16) الطاهر قيقة في تلخيصه لما وقع تناوله في الجلسات الثلاث الأولى. انظر وثيقة المداولات الجلسة الرابعة، ص1.

(17) أنظر مثلاً موقف عبدالقادر المهيري، خاصة في الجلسة الأولى، والتي قال فيها بالخصوص رداً على مداخلة الحبيب بلخوجة، التي افتتحت بها المداولات: «لا يمكن لي شخصياً ألا أتساءل عما إذا كان في الإسلام هذه المبادئ التي نوّه بها، فلماذا ترك الشعوب التي تدين به في حالة تخلف، ويستولي عليها المستعمر...»، ثم يواصل «إذا كانت هذه المبادئ موجودة (في الإسلام)، فهل هي بارزة للعيان تفرض نفسها، أم يجب البحث عنها ضمنياً، وإذا كانت بارزة لماذا لم يدع إليها رجال الدين؟»، الجلسة الأولى ص14؛ وراجع أيضاً: موقف محمد فنتر في الجلسة الثالثة، ص5؛ والمنجي الشملي في الجلسة السابعة، ص3.

معلن عن ضرورة تحديد موقف بين أمرَيْنِ إما الرجوع إلى الأصل (أي احترام الإسلام)، أو تحقيق التقدم، ذلك أنه «لا يمكن للإنسان أن يتساءل: كيف يمكن أن يتقدم من ناحية، وينظر إلى الوراء من ناحية أخرى»[18].

وما ينبغي أن يُلاحَظ، أن كل مداخلات هذه الأقلية الممثلة للخط العلماني طوال المداولات، اتسمت بالحذر والبعد عن الإطالة، عكس عموم المداخلات الأخرى، التي توزعها توجهان: أحدهما: حداثي متصالح مع الذات[19]، والثاني: تقليدي ينافح عن الدين، مذكّراً بأهميته في طور الحركة الوطنية، وخطورته في مرحلة تحقيق التنمية والتقدم.

ومما دعم هذين التوجهين، أن القسم الثاني من المداولات دار إثر أحداث حرب يونيو (حزيران) 1967، والتي أحدثت صدمة جذرت مواقف غالبية المتدخلين، بينما رأى فيها الآخرون مصيبة، تستدعي الصرامة الفكرية وواقعية النظر عند وضع الاختيارات الكبرى[20].

---

(18) المرجع السابق.

(19) وهو اتجاه تمثله مواقف كل من: حسين المغيربي، والشاذلي الفيتوري، وعبدالكريم المراق، ومصطفى الفارسي، ومحمد الطالبي، والطاهر قيقة، وزكرياء بن مصطفى، وعبدالوهاب بوحديبة، ومحمد بن عمارة، وعبدالعزيز بلحسن، وعبدالسلام المللولي، والحبيب الشاوش، ومحمد السويسي، وعمر بن عمر.

(20) أنظر مداخلة عبدالعزيز إدريس، التي قال فيها، من بين ما قال: «إن الانكماش ودراسة العربية فقط غير كافيين، وما ينبغي أن ينتبه إليه العرب هو تعليم ضبط الحسابات والمقارنات، والخروج إلى الأفق البعيد، ولو بترك المنويات واللغة العربية في بعض الأحيان»، الجلسة السادسة، في 13 يونيو (حزيران) 1967، ص7؛ وانظر تعقيب رئيس الجلسة أحمد بن صالح، الذي صحح له موقفه بتذكيره بموقف الأطباء التونسيين، الذين قرروا الذهاب إلى مصر والأردن وسوريا أثناء الحرب، رغم أن البعض منهم لا يعرف شيئاً من العربية، مستشهداً خاصة بما قام به الدكتور زهير السافي، الذي لا يدل -حتى مظهره الخارجي- على أنه تونسي، ومع ذلك فإن «حماسه البارد الذي ينفع المؤمنين»، أدهش وزير الصحة المصري، ص7.

انتهيتُ عند النظر في هذه الوثيقة إلى أمرين، لم نكن قادرين في مرحلة التأسيس على الانتباه إليهما:

أولهما: الحضور الواضح والأكيد لخطاب الهوية الإسلامي، في صفوف النخبة المثقفة للحزب الحاكم عندئذ.

ثانيهما: أن جانباً مما كنا نتداوله في الحركة، عن ضرورة تجديد فهم الإسلام لمواجهة تخلّف المسلمين، كان يقول به خاصةً ممثلو التوجه التقليدي داخل الحزب.

من هاتين الملاحظتين، يمكن القول: إن الذي ساعد دعوتنا بقوة، هو أننا كنا نتحرك في فضاء معبّأ بعناصر مختلفة أرستها مؤسسة الزيتونة، وظلّت فاعليتها في النسيج الثقافي والاجتماعي والنفسي مستمرة طوال الأجيال، هذه الحقيقة التي طالما ذهلنا عنها، هي التي أمدّت حركتنا رغم محدودية إمكانياتنا في السبعينات بطاقة وأثر لم نكن على وعي كافٍ بهما، جعلتنا كأننا نغرف من بحر، بينما كان المخالفون من دعاة التحرر اليساري -لإعراضهم عنها- كأنهم ينحتون في الصخر.

أما عن ضعف أداء الحزب الحاكم، رغم ما بيّنَتْه تلك الوثيقة النادرة، من الحضور البارز لمقولة التواصل مع الماضي، ورفض الانقطاع التاريخي، فإن مردَّ ذلك الضعف هو تفكك صف الزيتونيين فيه من جهة، وضبابية رؤيتهم لمشروع النهضة من جهة ثانية، فضلاً عما أدى

إليه الانفراد بالسلطة من تراكم للأخطاء والانحرافات، وهو ما أضعف مصداقية الحزب بصورة كبيرة في صفوف الشباب المتعلّم خاصة.

وعند قراءة ما أعلن عنه بعض الحاضرين في تلك المداولات، لشرح تخلّف المسلمين، وإرجاع سببه إلى العادات والتقاليد الطارئة، والعاهات الاجتماعية والذهنية عند قراءة مثل هذه التدخلات، فإنه لا يسعني إلا أن أستحضر نظائر لها، في ما سنكتبه بعد ذلك بأقل من خمس سنوات، من دون أن نكون على اطلاع بما قيل في ذلك اللقاء؛ لقد كتبنا وكررنا في مجلة «المعرفة»، بأن حالة المسلمين المتردّية ليست حجةً على الإسلام، بل إن الإسلام هو الحجة عليهم، وأن معضلتنا هي في «إهمال حقيقة الإسلام ومبادئه العليا».

والأهم من هذا، هو أن جانباً آخر مما قيل في تلك المداولات، في نهاية الستينات، كنا نحن في فترة التأسيس لم نبلغه بعد، بل توصلنا إليه في فترات لاحقة من الثمانينات، خاصة من دون أن تكون لنا صلة بقائليه داخل الحزب الحاكم؛ ومن ذلك ما سجّله بعض المشاركين، من أنه لا وجه للحديث عن الإسلام بمعزل عن المسلمين، ذلك أن الإسلام بالمسلمين ولا يمكن تصوّر مسلمين من دون إسلام، وما يؤكد هذا التلازم الجدلي، هو أن الإسلام في فترة فُتوَّته كان متجاوزاً الأحداث، لأن المسلم كان مستوعباً عصره وقضاياه ومتجاوزاً إياها، أما في حالة الضعف والتراجع، فإن المسلمين لا يواكبون المدنية الحديثة، وإنما يزامنونها من بُعد، فلا يكون الإسلام بذلك «الدافع والمحرك لها».

مثل هذا المعنى، أصبحنا نسجله في الثمانينات والتسعينات في مجلة 21/15، وفي غيرها من الكتابات والمواقف، سعياً للوصول إلى معالجة المعضلة المؤسساتية في الإسلام، وهي التي تجعل أصحاب الحل والعقد من المسلمين لا يواجهون القضايا المستجدة، من فهم مختلف للتقدم لا يعرض عن إدراج الثقافي والاجتماعي داخل رؤيته.

وما ينبغي إثباته في نهاية المطاف، هو أن التدابر الذي ساهم فيه أكثر من طرف بين الإسلاميين والحداثيين بمختلف توجهاتهم، أضاع فرصاً عجيبة لنموّ الوعي وتحصين المجتمع والدولة في آن، وما ينبغي الوقوف عنده من أجل مستقبل أفضل، هو أن المثقف -قبل أن يكون علمانياً أو ليبرالياً أو قومياً أو إسلامياً- فهو يحمل ذاكرة تاريخية لا يمكن أن ينفصل عنها، وإن كانت ذاكرته تلك، ككل ذاكرة، انتقائية بالضرورة، من ثم فإن أسوأ الحلول هو الحلّ الذي يعتمد الرؤية الكليانية، التي تدّعي أنها قادرة، بمفردها، على بناء النموذج الأمثل، مقصية بذلك كل الفرص للقاء النخب -بمختلف توجهاتها- للمناقشة وتنسيب الرؤى وإيقاظ ما تغاضت عنه ذاكرة كل طرف، عند بناء موقفه من الدين، أو من اللغة، أو من مؤسسات المجتمع والدولة.

ومحصلة كل هذا، هو أن الاختيارات الكبرى، التي لا تعتمد حواراً حقيقياً أو مشاركة فعلية، تظل أياً كانت درجة تقدميتها أو إنسانيتها، مهدّدة باللافاعلية والانتكاس، لأنها لم تنجم عن وفاق، وهذا هو المعنى المستفاد من تجربة استبعدت فيها نخبةٌ مثقفة حداثية خطاب الهوية، لكن المعنى

يبقى قائماً حتى بالنسبة إلى الذين يصدرون في مقارباتهم عن الهوية الثقافية والأصالة الدينية، هؤلاء لا بد أن يذكروا أنهم -كنظرائهم من المثقفين- دعاة الوحدة القومية، أو العدالة الاجتماعية، أو الديموقراطية، لا يمكنهم أن يتملصوا، إن وصلوا غداً إلى مراكز القرار والسلطة، من قوانين الاجتماع الإنساني، وضوابط الحياة السياسية المدنية.

الخطاب السياسي للإسلاميين في تونس بين عامي (1981-1991)

عبدالحكيم أبواللوز (*)

تركز هذه الدراسة، على القطر التونسي وخطاب الإسلاميين التونسيين كمجال لدراسة العلاقة بين الإسلاميين والسلطة، خاصة وأن التيار الإسلامي التونسي دخل المجال السياسي بشكل مبكر؛ فأقدميته بالنسبة إلى نظرائه في المغرب العربي تماثل أقدمية التيارات المصرية بالنسبة للحركات الإسلامية في البلدان العربية ككل؛ ومن ناحية أخرى، يرى دارسو هذا التيار أنه مثل حالة نموذجية في الفترة ما بين 1981 و 1991، لكونه كان سباقاً إلى تجاوز العديد من المراحل، التي كانت التيارات الأخرى تجهلها إلى عهد قريب.

(*) باحث في علم السياسة، المغرب.

يُعَدُّ التيار الإسلامي التونسي غير مسبوق من حيث الطفرة التي حققها على مستوى الممارسة السياسية، والخطاب الفكري الذي أبان عن فاعلية كبيرة في التكيف مع الحقائق المحلية[1]؛ لذلك فإن مهمة هذه الدراسة، هي تتبع مظاهر هذا التميز، من خلال تقييم العلاقات التي جمعت الحركة الإسلامية، متمثلة في حركة النهضة، والنظام السياسي التونسي.

فقد كان عقد السبعينات من القرن الماضي مرحلة استغرقتها عملية البناء الداخلي للحركة الإسلامية بتونس، سواء على الصعيد التنظيمي، من خلال التفاعلات التي شهدتها بنياتها الداخلية، وعمليات الانشقاق والتحالف التي جرت بين مختلف مكوناتها الفكرية، أم على صعيد الخطاب الفكري والسياسي، من خلال تفاعل الأفكار داخل الحركة، الشيء الذي ساعدها على بناء خطاب متميز وشديد التأثر بالظروف المحلية.

أما في مرحلة الثمانينات، فقد أرادت الحركة ولوج المجال السياسي، فعلاوة على استفادتها من ظروف التقاطب الحادّ بين النظام السياسي والاتحاد العام التونسي للشغل، فإن التفاعلات المتلاحقة للنسق السياسي في هذه المرحلة، ستدفع خطاب الحركة إلى إبداء مزيد من الرغبة في الانفتاح على المجال السياسي، والتوافق مع مكوناته، خصوصاً أمام ما أبداه النظام من مبادرات عديدة، ومؤشرات على بداية انفراج سياسي، تخفف من حدة مركزيته وسلطويته.

---

(1) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ترجمة: لورين زكري (الدار البيضاء: النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 1994)، ص157-245.

وفي محاولتنا؛ لكشف وتحليل الأشكال التي استقبل بها الخطاب الإسلامي مبادرات النظام المتكررة، لفتح باب المشاركة السياسية، والتي عرفتها الفترة الممتدة من 1981 إلى 1991، وموقفه من المصير الذي انتهت إليه هذه المبادرات، سيكون الإشكال -الذي سيشغلنا- هو معرفة ما إذا كانت استراتيجية التوافق، التي عبر عنها الخطاب في هذه المرحلة مجرد مناورة؛ من أجل تجنيد الرأي العام لكسب الاعتراف القانوني بالحركة كحزب سياسي؛ تمهيداً لتحقيق غايتها الكبرى (إقامة الدولة الإسلامية)، أم كان اختياراً مبدئياً يهدف بالفعل إلى إقرار مصالحة وطنية شاملة، والمساهمة في إنجاح محاولات الانتقال الديموقراطي في عقد الثمانينات.

في سعيه إلى التخفيف من مركزيته واحتكاره السلطة، كان النظام التونسي طوال عقد الثمانينات يعلن عن رغباته المتكررة في فتح باب التعددية السياسية، والسماح بتشكيل أحزاب منافسة للحزب الحاكم.

وهكذا يمكن تقسيم مسلسل الانفراجات، التي عرفها هذا العقد إلى ثلاث مراحل، امتدت المرحلة الأولى منها من 1981 إلى 1984، فيما شملت المرحلة الثانية الفترة الفاصلة بين 1984 و 1987، حيث ساهم التغيير الذي حدث على مستوى السلطة، في بداية فترة انفراج ثالثة امتدت إلى 1991.

الفترة الأولى: توافق (1981-1984)

طبقاً لتوصيات المؤتمر الطارئ للحزب الدستوري الليبرالي، المنعقد في 10 أبريل (نيسان) 1981، أعلن الرئيس التونسي الحبيب بورقيبة عدم معارضته إنشاء أحزاب سياسية، رابطاً السماح للهيئات السياسية بالعمل القانوني بشروط عدة، أهمها أن تعلن صراحة عن نبذها الجمود والتعصب المذهبي والديني، ثم عدم التبعية أيديولوجياً أو مادياً لأية جهة أجنبية.

ومباشرة بعد هذا الإعلان، بدأت الحركة الإسلامية تهيئ نفسها للدخول إلى المعترك السياسي، بإصدار مجموعة من البيانات، تعلن عن مجموعة من الإجراءات الهادفة إلى تكييف الحركة مع شروط النظام، وإعلان قبولها قواعد اللعب المحددة من طرفها.

يتضح من خلال المواضيع التي اهتمت بها بيانات الحركة، أن خطاب هذه الأخيرة كان في مجمله عبارة عن ردود تجاه مبادرة السلطة، واستجابة لشروطها الخاصة بفتح باب التعددية السياسية، ففي مقابل شرط نبذ العنف، جاء الخطاب مخصصاً حيزاً مهماً لهذه النقطة، وكان أبرز ما جاء في هذا الاتجاه، هو ما نص عليه البيان التأسيسي للحركة، من أن هذه الأخيرة «ترفض العنف كأداة للتغيير»[2]، وتنادي في المقابل «بتركيز الصراع على أسس شورية، تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة»[3].

---

(2) البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي.

(3) المصدر السابق.

بالموازاة مع ذلك، اهتمت مواقف الغنوشي كثيراً بموضوع العنف وموقف الحركة الإسلامية منه، ففي تفسيره معنى الجهاد، اعتبر الغنوشي أنه «لا يزيد على مجموعة من الأعمال السلمية، التي يقوم بها الدعاة، من أجل تحقيق الإسلام في أنفسهم، وتعريف الجماهير بحقائقه، وتنفيرهم من ألوان الظلم والاستغلال، وتجميع صفوف المؤمنين، وتربيتهم على التحرر عن طريق عبادة الله وحده، وليس من عمل الدعاة هنا إقامة الحدود، وحمل الناس على قوانين الإسلام...»[4].

فالتناقض بين المنهج الحركي -الذي يؤمن به الاتجاه الإسلامي- والعنف، حسب الغنوشي، ليس «تناقضاً ظرفياً ومصلحياً فحسب، بل هو تناقض مبدئي فضلاً عن مردوده السيئ على الحركة، وتوفيره الفرصة لأعدائها، لتلويث المناخ السياسي والاجتماعي، المهيأ لطرح مقولاتها ومبادئها؛ في محاولة لإجهاض تطلعات الجماهير»[5].

وانسجاماً مع شرط عدم التعصب الديني، جاءت بيانات الحركة مركزة على الطبيعة الحزبية للتنظيم، ومن أهم التأكيدات على ذلك ما جاء في البيان التأسيسي من أن «الحركة لا تقدم نفسها ناطقاً رسمياً باسم الإسلام في تونس؛ فهي مع إقرارها بحق جميع التونسيين في التعامل الصادق والمسؤول مع الدين، ترى من حقها تبنّي تصور للإسلام، يكون

---

(4) راشد الغنوشي، الإسلام والعنف، جريدة الاصلاح، 20 مايو (أيار) 1988، نقلاً عن مجلة المستقبل التونسية، 23 مارس (آذار) 1981.

(5) المرجع السابق.

من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي تنبثق منها مختلف الرؤى الفكرية، والاختيارات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، التي تحدد هوية الحركة، وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواجهتها الظرفية»[6].

ومن مظاهر اهتمام الخطاب، التأكيد على الطبيعة السياسية وليس الدينية للحركة، وأن المهام المحددة في البيان التأسيسي ومسائل تنفيذ هذه المهام، تم التعبير عنها في صيغ تجعل الحركة مجرد مساهم في عملية النهوض بالمكوّنات الحضارية للأمة التونسية، التي تتطلب في نظر الحركة القيام بما يلي:

1 - بعث الشخصية الإسلامية لتونس، ووضع حدٍّ لحالة التبعية والاغتراب.

2 - تجديد الفكر الإسلامي، على ضوء أصول الإسلام الثابتة، وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط.

3 - المساهمة في الكيان السياسي والحضاري للإسلام.

4 - إعادة الحياة إلى المسجد، كمركز للعبادة والتعبئة الجماهيرية.

5 - تنشيط الحركة الثقافية.

6 - دعم العمل النقابي.

7 - بلورة الصورة المعاصرة لنظام الحكم الإسلامي[7].

---

(6) البيان التأسيسي، مرجع سابق.

فالملاحظ من خلال هذه الصيغ التي تحدد فيها الحركة دورها في إنجاز هذه المهام (دعم، تنشيط، مساهمة...)، أنها حريصة على أن تقدم نفسها كطرف مشارك في تحقيقها، خصوصاً أن العديد منها كان يتصل بمسائل دينية، يمكن تكييفها في إطار المسائل التي اشترط النظام عدم التعصب المذهبي والديني بصددها.

ومن خلال الإشارات العديدة التي احتوتها بيانات الحركة، خصوصاً بيانها التأسيسي، اعترفت الحركة بتعددية الإسلام المعيش[8]، وأبقت الباب مفتوحاً بوجه كل طرف يريد أن يساهم في إنجاز المهام الكبرى، التي نص عليها، وإن اختلف بفهمها عن الآخرين.

وعلى الرغم من تأكيد الحركة على طبيعتها الحزبية، وعدم احتكار الإسلام، فإن النقاش السياسي الذي دار في هذه المرحلة، يبيّن أن الإسلاميين قد أدخلوا فعلاً البعد الإسلامي في الحوار السياسي، ذلك أن بيانات الحركة وكتابات قيادتها، كانت الوحيدة التي جاءت مركزة على إعادة الاعتبار إلى الهوية الإسلامية لتونس، وبعث الكيان الحضاري للأمة، في حين غابت هذه الموضوعات عن خطابات باقي الفاعلين السياسيين[9].

---

(7) المرجع السابق.

(8) Zghal (A). Islam les janissaires et le discoure. In: la Tunisie au présent une modernité au -dessus de tout soupçon CNRS. 1987. p 382

(9) Camau. Michel. La Tunisie. Que sais-je? Paris. PUF. 1989. p115

وإذا كانت الدولة قد استمرت في الإحالة على مرجعيتها الأصلية، أي على مشروعها التحديثي بحلقاته الأساسية (المركزية، العقلانية، العلمنة)، مع محاولة إدخال إصلاحات سياسية، في اتجاه التخفيف من احتكار الحزب الحاكم للسلطة، والسماح للهيئات السياسية بالمشاركة في الهيئات التمثيلية، فإن الأحزاب السياسية الأخرى كانت على العموم تابعة للنظام تنظيمياً أو أيديولوجياً.

وقد استمر حزب الحركة الشعبية في مناداته بتدخل الدولة، من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، عن طريق خطاب شعبوي (Populiste)، هدفه إقناع الجماهير من دون الاستناد إلى أي تحليل واقعي.

وعلى الرغم من خروجها من رحم الحزب الحاكم، فإن حركة الديموقراطيين الاشتراكيين، والرابطة التونسية لحقوق الإنسان، لم تحسما أبداً مع منظومة القيَم والمعايير التي يتبناها الحزب الدستوري؛ فالحزبان يؤمنان -شأن بورقيبة- بعلمنة المجتمع، وتكوين مجتمع صناعي متطور، ولكنهما يطالبان -وهذه هي نقطة اختلافهما- بمبدأ انتقالية المجتمع المدني، وإرساء التعددية السياسية، ثم السماح بالوجود الشرعي للمجموعات[10].

أما بالنسبة للاتحاد العام التونسي للشغل، فقد أُنهكت قواه بفعل

---

(10) عبدالباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1987)، ص113.

المواجهات الحادة مع الحزب الحاكم في نهاية السبعينات، حيث استعملت السلطة كل الوسائل من طرد واعتقال تعسفي وقمع، حتى نجحت في النهاية في إحداث انشقاق في صفوف قيادته، عملت على أثره على تكوين قيادة موالية له، تجلت تبعيتها الواضحة في تحالفها مع النظام، بمناسبة الانتخابات التي جرت في أول نوفمبر (تشرين الثاني) 1981[11].

وبالنظر إلى تشكيلات المجال السياسي بتونس، اتضح عدم وجود قوة سياسية قادرة على منافسة السلطة أيديولوجياً وتنظيمياً، ذلك أن العلاقات التي كانت تربط مختلف الأحزاب بالحزب الحاكم شككت ولاتزال في إمكانية تصنيفها في إطار معارضة سياسية منظمة، ومهيكلة بطريقة موازية للسلطة، ذات برنامج مغاير للخطاب الرسمي، بحيث لم تتمكن من كسب هوية مستقلة وإشعاع قاعدي[12]، في حين كان الأمر مختلفاً مع حركة الاتجاه الإسلامي، حيث إن خطابها كان متميزاً، مقارنة بالنظام أو بالتشكيلات السياسية الأخرى، بفعل اهتمامه الكبير بمفهوم الهوية وتحديده المغاير لمفهوم الثقافة، حيث اعتبر الإسلاميون أنه لا يمكن مجابهة مشاكل المجتمع، بالتجرد من التراث الحضاري والثقافي والديني، كما لا يمكن حل أزمة المشاركة بمجرد إبداء الرغبة في الانفتاح السياسي، وبعيداً عن تأكيد الهوية في وجه الغزو الثقافي[13].

---

(11) Zamiti (K). La question syndicale . contradiction sociale et manipulation politique. In: Tunisie au présent. une modernité au dessus de tout soupçon. Paris. CRNS. 1987. p255

(12) محمد العايدي، دور رئيس الدولة في حل الأزمات السياسية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا (مراكش: كلية الحقوق، 1996)، ص117.

(13) عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة، مرجع سابق، ص114.

وعلى عكس خطابات الأحزاب المعارضة، لم يكن خطاب الحركة الإسلامية وليد لحظة الإعلان عن فتح باب التعددية، بل حمل معه تجربة عقد من الزمن تميزت في مرحلة أولى بالانحصار في المساجد والدور الثقافية، وفي مرحلة ثانية بالمشاركة في الصراع السياسي، والتوسع في الجامعات والنقابات، ما مكّن الحركة من اكتساب قاعدة اجتماعية، وتطوير خطابها الفكري في اتجاه امتلاك التنظيم والمفاهيم الحديثة، التي كانت من احتكار اليسار[14]، فصارت انتقاداتها للنظام في بداية الثمانينات، غير مقتصرة على إثارة قضية عدم انسجام توجهاته مع مقتضيات الأخلاق الإسلامية، ومن ثم مطالبته بإعادة الاعتبار للإسلام، كمكون أساسي للشخصية التونسية، بل أصبح ينتقده انطلاقاً من داخل مشروعه التحديثي نفسه، أي على خلفية تنكره لمبادئه وأهدافه العامة، وغايته في إقامة مجتمع المساواة وبناء المواطن[15].

وبعد المجهود المبذول من أجل وضع الحركة في وضعية قانونية، إزاء شروط النظام الخاصة بالسماح بتأسيس الأحزاب السياسية، وكنتيجة لأجواء الانفراج التي خلقتها مبادرة 1981، تقدمت الحركة بطلب ترخيص قانوني لإنشاء (الاتجاه الإسلامي) كحزب سياسي، والملاحظ أنه لم تتردّد هذه المطالبة كثيراً في البيانات، ولعل الحركة كانت تتوقع ألا تثير مسألة الترخيص أي إشكال، خصوصاً أنها تمتّعت بإمكانية عمل شبه رسمية في الفترة الماضية، لكن ردّ فعل السلطة كان عكس ما توقعته الحركة، حيث شنّت حملة اعتقالات واسعة في صفوف أشخاص يفترض أنهم أعضاء في

(14) Hermassi (A). l'Etat Tunisien et le mouvement Islamiste. In: A.A.N . CNRS. 1989. p297

(15) Camau (M). La Tunisie. op. cit. p116

الحركة، بتهمة الانتماء إلى جمعية غير معترف بها، كما حكم على زعيمها راشد الغنوشي بالسجن لمدة 11 عاماً، ما يؤكد أن إعلان النظام فتح باب التعددية لم يكن معبراً عن رغبة في خلق منافسة سياسية حقيقية، فانفتاح النظام لا يمكن اعتباره إلا قبولاً شكلياً بوجود أطراف جديدة على الساحة السياسية، وليس في السلطة، مع ما يتطلبه ذلك من إقصاء أي خصم سياسي، قادر على المنافسة الأيديولوجية والانتشار التعبوي[16].

أما بالنسبة للحركة، فبالرغم من أن بياناتها تشدد على التوافق كخيار يندرج في سياق ردٌ إيجابي على مبادرة النظام بالسماح بالتعددية، فإن بعض الكتابات الأخرى تؤكد أن غاية التوافق لم تكن تتوقف عند حدود إنجاح التجربة، ولكن في استراتيجية عامة للحركة، من أجل التغيير الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية، حيث نجد عند زعيم الحركة تمييزاً بين مرحلتين: مرحلة بناء المجتمع المسلم، «ومنهاج الدعوة في هذه المرحلة يتلخّص في البلاغ المبين والصبر الجميل، كما أوضحته الآيات القرآنية والمرحلة المكية من السيرة النبوية، حيث كان النبي -عليه الصلاة والسلام- يصدع بالحق في إبطال العقائد والمفاهيم الخاطئة، وما ارتبط بها من مظالم اجتماعية، ومفاسد خلقية، واستبداد سياسي... محتملاً بكل صبر ما يتلقاه من اضطهاد من القوى المضادة لحركة التغيير.. فالتوجيهات النبوية لنبذ العنف مع الحرص على الصدع بكلمة الحق تجد تفسيرها لا على أنها دعوة للاستكانة، وإنما دعوى إلى تصحيح المفاهيم، وتقويم الموازين مع التسلح بسلاح الصبر الجميل، فإن أثمر عمل التوعية

---

(16) محمد العايدي، دور رئيس الدولة في حل الأزمات السياسية، مرجع سابق، ص169.

الإسلامية واستجابة الجماهير في قطاعها العريض هذه الدعوة، قامت للإسلام دولته، وكان على تلك الدولة أن تنفذ حكم الله، وتمارس مهامها في نشر العدالة، ومنع الظلم بين الناس»[17].

فالمناداة بالتوافق الديموقراطي، حسب المقولة السابقة، هو خيار فرضته ظروف الثمانينات، أي مرحلة بناء المجتمع المسلم؛ ما جعل منطق الحركة مجرد مطلب مرحلي، يهدف إلى تغيير موازين القوى الحالية لفائدة الحركة، ثم التأسيس للدولة الإسلامية في ما بعد[18].

ولما كان هدف إقامة الدولة الإسلامية مطمحاً يتجاوز الحدود القومية، فقد جاء الخطاب مقروناً بدعوة إلى إقامة جبهة توافقية أخرى -وهذه هي المرحلة الثانية- تجمع هذه المرة الحركات الإسلامية ومختلف العاملين على الدعوة، فحسب الغنوشي: «لا مناص لرواد الحركة الإسلامية، إذا أرادوا وضع حد للحرب الدائرة بينهم، إلا توفير مناخ من التعايش السلمي، يندرج نحو التعاون في ما بينهم في ما هو مشترك، يطمح إلى الوحدة والاندماج»[19]، كما يدعو الحركات الإسلامية إلى القيام بمناصرة بعضها بعضاً، كما يقتضي ذلك الواجب الإسلامي، بقطع النظر عن الروابط الإدارية[20].

---

(17) راشد الغنوشي، الإسلام والعنف، جريدة الإصلاح، العدد 39، 20 مايو (أيار) 1989.

(18) من السياقات الأكثر دلالة على هذا التوجه: «سينتقل الإسلام خلال هذا القرن من موقف الدفاع إلى موقف الهجوم، وسيحصل على مواقع جديدة، سيكون هذا القرن قرن الدولة الإسلامية»؛ تصريح للغنوشي عام 1979، نقلاً عن: فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص358.

(19) راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية في تونس، بحوث في معالم الحركة مع نقد ذاتي (الخرطوم: دار القلم، الطبعة الأولى 1991)، ص79.

(20) راشد الغنوشي، حوار مع جريدة الإصلاح، 15 ديسمبر (كانون الأول) 1981.

فهناك، إذاً، نزعة أممية إنسانية شاملة، تضع على عاتق الحركة مهام شمولية وكونية أكبر من حجمها التنظيمي، وتمثل إعادة صياغة مفهوم الوحدة الإسلامية العابر للقوميات، من دون الوقوع في ثنائيات دار الإسلام ودار الحرب التقليدية، التي تسود الخطاب الإخواني في المشرق، ما يعكس تأثراً بمفاهيم الثورة الإيرانية.

هكذا، كانت إقامة الدولة الإسلامية والأممية الإسلامية كمرحلة لبناء تلك الدولة غايات دينية، سعت الحركة إلى تحقيقها بواسطة ممارسة سياسية توافقية، وهذا يعني أن الديني كان متحكماً في السياسي في الخطاب خلال هذه الفترة، فعلى الرغم من النزعة التجديدية التي تميزت بها بيانات الحركة وتصريحات قيادتها، فإنها كانت، وبفعل الانغماس في العمل السياسي، نزعة مبشرة وعامة، ومازالت في طور البناء والتأسيس، فطابعها الرسالي التبشيري جعلها مفتقدة تراثاً نظرياً مفصلاً يشتمل على تنظير لعموميات الخطاب وتوجهاته الكبرى.

الفترة الثانية: توافق (1984-1987)

إثر الأزمة الاقتصادية الحادّة، التي عرفتها تونس بسبب قرار الحكومة بالزيادة في أسعار الخبز عام 1984، حاول النظام التونسي تلطيف الأجواء، بإعلانه فتح باب التعددية السياسية من جديد، وتحقيق انفراج سياسي، كان من أبرز معالمه إطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين.

وفي سياق التجاوب مع هذه الخطوة، أعلنت الحركة عن رغبتها في إنجاح التجربة الجديدة، ونيتها في المشاركة السياسية، وقد عبر الغنوشي عن هذه الرغبة في البرنامج السياسي، الذي نشره بمناسبة الذكرى الثالثة لنشأة الحركة، قائلاً: «إنها فرصة فريدة من نوعها في تونس، إذ قامت الحركة للمرة الأولى في تاريخها بالتعبير عن تأييدها من دون تحفظ لمبدأ الديموقراطية، فهي تتعهد بالاعتراف بحكومة نابعة من الانتخابات، حتى ولو كانت شيوعية»[21].

من الناحية التنظيمية، بدأ يلاحظ، الطابع غير المركزي، الذي أصبح يطبع الهيكل التنظيمي للحركة، بشكل يجعلها بعيدة عن صرامة التنظيم الحزبي، كما لوحظ عدم مركزيتها على مستوى التخصص، من خلال توزيع المهام بين الأعضاء داخل الحركة، فلا مركزية الحركة وعدم تخصصها هو نتيجة مباشرة لفكرة الفصل المنهجي، لا الفلسفي، بين الدين والسياسة التي توجب توزيع المناشط، وعدم حصرها في مستويات محددة وجامدة، وبهذا التنظيم تتخذ الحركة وضعية نسق فرعي (Sous système) داخل المجتمع؛ ما يجعلها قادرة على مواجهة متطلبات المرحلة، واحتمالات وجود مواجهة قادمة مع النظام[22].

كما أثرت أجواء التوافق الجديد على خطاب الحركة، فعلى أثر حملات التشكيك في نوايا الحركة، لقبول العمل الشرعي والقبول

(21) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص192.

(22) Belhassen (S). L'Islam contestataire en Tunisie. (Jeune Afrique. N° 949. 14 Mars 1979). p82.

بالتعددية، التي قادها النظام في الفترة السابقة، وارتكازه على هذه الشكوك لعدم الترخيص لها، جاء خطاب الحركة -في هذه الفترة- في صيغة ردود على هذه الاتهامات، مركزة على مسألة الاعتراف القانوني والمطالبة به، انطلاقاً من التأكيد على دعم الحركة التام للحرية العامة، وقبولها العمل على احترام القوانين الجمهورية، بالإضافة إلى مطالبتها المتكررة بإطلاق سراح المعتقلين السياسيين.

وبالمقابل، تراجع الحديث عن الثقافة الإسلامية ومسألة الهوية، فانخراط الحركة في المجال السياسي، ومراوحة وضعية قيادتها بين السراح والسجن، لم يوفر لها وقتاً للاهتمام بالمسائل النظرية والأيديولوجية، بالإضافة إلى أن الاهتمام بالثقافة الإسلامية في هذه الفترة لم يعد حكراً عليها، بل أصبحت تردده معظم التشكيلات السياسية، بما في ذلك الحزب الحاكم[23].

كما لم تعد الإشارة إلى الدولة الإسلامية، كأولوية من أولويات الحركة، تتردد كثيراً، ما يمكن معه اعتبار سنة 1984، بمثابة السنة التي سجل فيها الخطاب الإسلامي التونسي قطيعة مع المرجعية الإخوانية، ومع مفاهيم الثورة الإيرانية، ليصل إلى درجة عالية من التكيف مع الخصوصيات المحلية، حيث يمكن الحديث في هذه الفترة عن نسخة تونسية حقيقية للحركة[24].

---

(23) Zghal (A). Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés. le cas de la Tunisie. In: A.A.N.. op. cit P57

(24) Hermassi (A). L'Etattunisien..op cit. P 228

وفي مقابل تراجع الكتابات الأيديولوجية، اكتفت الحركة بإصدار العديد من البيانات المؤكدة تجاوبها مع رغبة النظام في الانفتاح على التنظيمات السياسية، وقبولها الصريح للديموقراطية، وحق التعبير والتنظيم لجميع الأحزاب، رغم ما قد يكون بينها وبين الحركة من خلافات أيديولوجية.

من الناحية العملية، بدت مؤشرات التوافق واضحة، عندما استقبل محمد مزالي، الوزير الأول الأسبق، قيادة الحركة، وظهر أن فرص تمتع هذه الأخيرة بالترخيص القانوني أصبحت كبيرة، فالنظام اعترف بالقوة الفريدة المتوفرة لدى الحركة على المقاومة، وبأن وجودها أصبح واقعاً لا مفر منه، على عكس الموقف السابق، الذي لم يكن يرى في الحركة إلا «عنصراً هامشياً في الاضطرابات الاجتماعية»، فالحركة أصبحت -رغم جميع أشكال القمع- تياراً سياسياً لا يمكن تجاهله، كما ازداد اقتناع النظام بأن الاستمرار في طريق المواجهة إنما يقوم بدفع المناضلين إلى قدر أكبر من الراديكالية، ويزيد من قدرة هذا النشاط على إثارة القلق[25].

لكن النخب استمرت في تقديم الاتجاه الإسلامي، في صورة الخطر الأول للنظام، ما دفع هذا الأخير إلى رفض طلب الترخيص له، معتبراً أن «هناك حزباً (يقصد حزب التجمع الدستوري) له شرعيته وتاريخه، فإذا أراد الإسلاميون المساهمة فيه فهناك وسائل للتوصل إلى ذلك، أما إذا أرادوا أن يحلّوا محله، فلن يحدث ذلك في القريب العاجل»[26].

---

(25) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص193.

(26) المرجع نفسه، ص194.

وعلى الرغم من هذا الرفض الضمني لطلب الترخيص، استمرت الحركة في العمل السياسي بشكل غير رسمي، كما استمرت بياناتها في الصدور، من دون أن تواجه باعتقالات من طرف النظام، الشيء الذي وفر للحركة فرصة لتحقيق طفرات في مجال الاستراتيجيا والتكتيك، فالحرية النسبية التي تمتعت بها سمحت لها باختبار مسلماتها وخياراتها العملية، لمواجهة متطلبات النشاط الشرعي، الذي ظل محتملاً طيلة الفترة الممتدة من 1984 إلى1987.

ومن بين أوجه العمل السياسي الذي قامت به الحركة، نذكر المظاهر التالية:

1 - مفاوضات مع النظام حول إمكانيات العمل السياسي، وحول إطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين.

2 - عقد العديد من المؤتمرات الخاصة بالحركة.

3 - المطالبة بإجراء حوار قومي حول قانون الأحوال الشخصية.

4 - تحالفات مع المعارضة الشرعية، كانت أبرز معالمه إعلان المقاطعة الجماعية للانتخابات التشريعية، التي جرت في سنة 1986.

وقد أبدت الحركة طوال هذه المرحلة مرونة كبيرة، إزاء المماطلة التي أبداها النظام بخصوص الاعتراف الرسمي بها، فعلى الرغم مما

حققته الحركة من نجاحات على مستوى امتدادها الاجتماعي، إلا أن قيادتها أبدت تقديرات معقولة للوضع السياسي القائم، خصوصاً في ما يتعلق بعلاقة الحركة بالسلطة السياسية، والنخب المرتبطة بها، حيث حذر الغنوشي من التقدير الخاطئ لقوة النظام وقدرته على المواجهة، قائلاً: «لابد أن يدرك الإسلاميون أنه رغم ما حققته الحركة الإسلامية من نجاحات، فإن موازين القوى ليست لصالحهم، بل هي لصالح النظام والقوى العلمانية، وهنا ينبغي الوعي بأن الانفراد بالحكم قد لا يكون للحركة الإسلامية طائلة به، وقد يكون الأمثل طالما ظلت موازين القوى على ما هي عليه، المشاركة في الحكم والسعي إلى المحافظة على المواقع التي وصلت إليها الحركة...»[27].

ويمكن القول إنه رغم الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، واتساع وتيرة المظاهرات الاحتجاجية، فإن الحركة كانت واعية بأن أي نزوع نحو استغلال جو الانفراج لتعميق هذا الوضع، قد يكون بالنسبة لها «هدية مسمومة».

ومن جهة أخرى، ونظراً لانخراط الحركة بقوة في العمل السياسي، وتأثرها بالتفاعلات السريعة التي شهدها المجال السياسي التونسي، فإن قيادة الحركة لم تعطِ اهتماماً كبيراً لتأسيس مبادراتها للتوافق مع النظام على قاعدة نظرية، فالتوافق مع قوى تعتبر في منطق الخطاب الإسلامي (علمانية ودنيوية)، كان شيئاً جديداً على الساحة الإسلامية، واعتباراً للعداء الأيديولوجي الذي اتسمت به العلاقة بين الاتجاهات الإسلامية

(27) تصريح الغنوشي، جريدة الشعب، 8 يونيو (حزيران) 1985.

والتيارات العلمانية، كان على الخطاب الإسلامي التونسي -وهو يعبر عن رغبته في الانفتاح على هذه القوى- أن يجد للتوافق تبريراً نظرياً من داخل مرجعياته الإسلامية، أي أن يؤسسه على قاعدة دينية، وهو ما لم يتحقق إلى حدود هذه الفترة.

هكذا ظلت جميع التعبيرات عن ضرورة المصالحة الوطنية، والقبول بالتدرج الديموقراطي في هذه الفترة، مجرد إعلانات سياسية وبيانات وتصريحات صحافية، يعوزها التأسيس النظري والتبرير الأيديولوجي، ما ينبئ عن أن الرغبة في التوافق لم تكن إلا مبادرة مؤقتة، هدفت من خلالها الحركة إلى بناء جبهة وطنية، قادرة على منافسة النظام وتكريس عزلته[28]، ما يسمح بالقول إن قيادة الحركة تبنت مفهوماً للتوافق، يكون معه هذا الأخير نمطاً مرناً، يقوم على المصالحة بين الآراء على اختلافها، في محاولة لكسب المواقع والانتشار الأيديولوجي.

هذا الموقف من التوافق حكم أيضاً مبادرات النظام، ذلك أن الإعلان عن فتح باب التعددية لم يكن يعبر عن إدارة للسير بخيار التوافق إلى حدوده المنطقية، وإنما السماح فقط بهامش من المشاركة في المؤسسات التمثيلية للأحزاب المعترف بها، وتوفير هامش من العمل السياسي بالنسبة للحركة الإسلامية، يسمح للنظام بمتابعة تطورها عن قرب، وتمنحه فرصة لتقييم النتائج التي قد تترتب على إضفاء طابع الشرعية عليها[29].

---

(28) Hermassi (A). L'Etat Tunisian.... op cit. P300 28

(29) على الرغم من أن حركة الاتجاه الإسلامي لم تحصل على التأشيرة القانونية، فقد نجحت في عقد 70 إلى 80 تجمعاً سياسياً ما بين 1984 و 1987.

وبعد ثلاث سنوات من الانفراج، والتي خلقتها مبادرة النظام في عام 1984، وعلى أثر أعمال عنف شهدتها البلاد، قامت السلطة بحملة اعتقالات واسعة في صفوف الحركة، حكم على أثرها على قادة الاتجاه الإسلامي بالإعدام، فكان ذلك نهاية المرحلة الثانية من التوافق، وبداية تقاطب حادّ بين الحركة والنظام السياسي[30].

الفترة الثالثة: توافق (1988-1991)

بدأت المرحلة الثالثة من التوافق، بين الحركة الإسلامية والنظام السياسي، بعد التغيير الذي طرأ على مستوى هرم السلطة، بإعفاء بورقيبة من مهامه كرئيس للجمهورية، وتولي زين العابدين في 7 نوفمبر (تشرين الثاني) 1987.

فبعد تسلمه السلطة، أصدر الرئيس الجديد مجموعة من البيانات، أعلن من خلالها رغبته في إقرار مصالحة جديدة مع مختلف الهيئات السياسية، وعلى الخصوص مع الحركة الإسلامية، حيث كانت مبادرته تهدف إلى تخفيف التقاطب بينه وبين الحركة، عبر مجموعة من الإجراءات، منها:

---

(30) من أخطر هذه الأحداث: التفجيرات التي تعرضت لها فنادق في سوسة والمنستير، وقد شمل حكم الإعدام كلا من: راشد الغنوشي، علي العريض، فاضل البلدي، محمد الطرابلسي.

1 - معاودة الارتباط بالمجال الدلالي التقليدي، بطريقة ترضي الإسلام السياسي[31].

2 - تعديلات دستورية، تسير في اتجاه إعلاء سيادة القانون، وإقرار تعدد الأحزاب ومشروعيتها التي لا تقبل المناقشة.

3 - إطلاق سراح حوالي 600 سجين، من أعضاء في حركة الاتجاه الإسلامي.

4 - إصدار ميثاق وطني باشتراك مختلف الفاعلين، ينص على دعم الديموقراطية والهوية العربية والإسلامية لتونس، ويعتبر التعريب مطلباً حضارياً، ويلزم الدولة باحترام القيَم الإسلامية[32].

---

(31) Betraix (A).Changements dans la symbolique du pouvoir en Tunisie.In: A.A.N.. 1989. P141-151 وقد صرح بن علي في هذا الاتجاه قائلاً: «إن ما نحتاج إليه هو التوفيق في آن واحد، بين مجتمعنا وهويتنا الثقافية، والثقافة الجغرافية والسياسية لبلادنا، مازالت الديموقراطية التي تظهر كممر ضروري لانبثاق نخبة جديدة مكرسة لخدمة قضية التقدم، وقادرة على القيام بواجباتها بكفاءة وإتقان، شرطاً للتوافق الوطني، وهذا مشروع يستلزم أيضاً إعادة بناء نظام من القيم لا نستطيع من دونه أن نثبت وجودنا وتطورنا في عالم اليوم والمستقبل». مقتطف من حديث الرئيس أمام مؤتمر الانقاذ الخاص، نقلاً عن: عبدالباقي الهرماسي، المجتمع والدولة، ص140.

(32) لا يكتسي هذا الميثاق أية صبغة قانونية، بل هو مجرد عمل سياسي، تقدمت به الحكومة، من أجل تجسيد الوفاق الوطني، لإقناع الأحزاب السياسية بالمصادقة عليه، وقد نص على أن الهدف الأساسي من العمل السياسي هو تدعيم الدولة كأداة لتحقيق طموحات الشعب التونسي الوطنية والقومية والإسلامية، كما أكد الميثاق ضمان الدولة الحريات الأساسية، وكذا قيام الديموقراطية على التعددية في الرأي وفي التنظيم، وتهيئ متطلبات التنافس في الحكم، والتقيد بإرادة الشعب، التي يعبر عنها في انتخابات نزيهة، الميثاق الوطني، المصدر: مجموعة النصوص المتعلقة بالتنظيم السياسي والحريات العامة، تونس، المطبعة الرسمية التونسية، ط3، 1992.

وعلى الرغم من أن حركة الاتجاه الإسلامي لم تكن طرفاً في إعداد الميثاق، فإن بياناتها جاءت مؤكدة تضامنها المطلق ومساندتها لمحتوياته، كما تعهدت قيادتها بالعمل من أجل إقرار «المصالحة الوطنية عبر وفاق يحدده الميثاق الوطني، من أجل تعميق الهوية العربية الإسلامية، والتعددية الديموقراطية، واحترام مبادئ حقوق الإنسان»[33]، وفي بيان آخر، أعلنت الحركة عن «استعدادها للإسهام في كل خطوة تقدم المبادئ والأهداف المحققة للوفاق الوطني»[34].

ورداً على البيان الذي أصدره رئيس الجمهورية التونسية بعد تسلمه السلطة، اعتبر زعيم الحركة الإسلامية أن تغيير 7 نوفمبر (تشرين الثاني) «وفر لتونس فرصة لأن تتحول من حكم مهترئ طاغوتي إلى حكم يبشر بالديموقراطية، ذلك أن الإعلان تضمن جملة من القيم والأهداف التي ناضلت من أجلها الحركة الوطنية بمختلف مكوناتها... فمهمتنا إذاً في هذه الفترة هي دعم التحول، وتحويل الشعارات المعلنة إلى واقع معيش، وهذا الأمر يحتاج إلى نضال وتفاعل رشيد، حتى لا ينعكس الوضع، ونجد أنفسنا أمام وضع كالذي عشناه في السنوات المنصرمة»[35]، فعلى الحركة الإسلامية إذاً «أن تعترف بهذه الحكومة، وأن تعترف الحكومة بالحركات الأخرى المخالفة لها حتى ينتهي نفي الآخر، لأن نفي الآخرين هو نفي للذات، ثم نفي للوطن في النهاية»[36].

---

(33) بيان صادر عن حركة الاتجاه الإسلامي في 23 أبريل (نيسان) 1988.

(34) بيان صادر عن حركة الاتجاه الإسلامي في 15 يوليو (تموز) 1988.

(35) حوار مع الغنوشي، جريدة الإصلاح، 3 مارس (آذار) 1989.

(36) حوار مع الغنوشي، جريدة العالم اليوم، 13 سبتمبر (أيلول) 1992.

ودائماً، وفي سياق التجاوب مع النظام السياسي، أعلن الغنوشي امتناع حركته عن المشاركة في الحكم، حتى ولو استطاعت الحصول على الأغلبية في الانتخابات المقبلة، حتى لا يعيق مجهود بن علي في إنجاح عملية الاندماج، ذلك أن «الانتقال من مجتمع استبدادي انفرادي إلى مجتمع ديموقراطي شوري بمضمون إسلامي ليست عملية سهلة، وإنما عملية تحتاج إلى نضال ناصب ومجاهدات كبيرة ولا شك»[37].

وبعد الأجواء المشحونة التي خلقتها اعتقالات 1987، وبفعل تفاعلها مع الأحداث اللاحقة، أخذت الحركة تغير استراتيجيتها من جديد؛ فإذا كان التوافق المعبر عنه سابقاً، يهدف إلى جمع شروط الاستعصاء، وتكريس عزلة النظام، فإن الخطة الجديدة أخذت طابعاً إيجابياً، حيث استبدل شعار الاستعصاء بشعار جديد هو «استجماع الشروط من أجل فرض الحريات»[38]، وذلك عن طريق استعمال مختلف الإمكانيات التي وفرها التغيير في هرم السلطة، واستغلال الهامش من الحرية الذي توفر من أجل مواصلة الانتشار الأيديولوجي والتعبئة الجماهيرية.

وفي إطار التكيف مع المناخ الجديد، ومع الشروط القانونية التي تطلبها النظام، من أجل السماح للأحزاب بالعمل القانوني[39]، خصوصاً ما يتعلق بعدم الاستناد إلى الدين، باعتباره من مكوّنات الهوية

---

(37) المصدر السابق.

(38) بيان أصدرته الحركة بمناسبة الذكرى الـ 15 لتأسيسها، جريدة الراية، الأعداد: 211، 213، 241، عام 1997.

(39) القانون الأساسي لحركة النهضة، بتاريخ 3 مارس (آذار) 1988. أنظر: الملاحق.

الوطنية، أقدمت الحركة على تغيير اسمها، فأصبحت تحمل اسم «النهضة الإسلامية»[40]، تأكيداً على كونها امتداداً للتقليد الإصلاحي، الذي عرفته تونس مع خير الدين التونسي، والثعالبي، والطاهر الحداد؛ وهي الأصول نفسها، التي يحيل عليها النظام السياسي، كما أعلن البيان الصادر بهذه المناسبة عن دعم حركة النهضة للنظام الجمهوري وأسسه، وصيانتها للمجتمع المدني، تحقيقاً لسيادة الشعب وتكريساً للشورى.

بتتبع النقاش السياسي الذي دار في هذه الفترة، كان موضوع المرأة أحد أبرز محاور هذا النقاش، حيث أعلن الرئيس الجديد تبنيه مجلة الأحوال الشخصية التي كان معمولاً بها من قبل، وقد صرح بهذا الخصوص قائلاً: «لن نعيد النظر في ما حققته تونس لصالح المرأة ولن نتخلى عنه، إن قانون الأحوال الشخصية إنجاز نرى ضرورة التمسك به والالتزام به، إننا نفخر به ونستمد منه زهواً حقيقيا»[41]، ولم يتأخر ردّ الحركة على هذا الخطاب، حيث أعلنت على لسان زعيمها «أن المدونة تشكل بشكل عام إطاراً ملائماً لتنظيم العلاقات العائلية»[42].

---

(40) وردت هذه الشروط في قانون الأحزاب، الذي صدر بتاريخ 3 مارس (آذار) 1988 لتنظيم التعددية الحزبية، وتتعلق بوجوب الاعتراف بالنظام الجمهوري، والعمل في إطار الشرعية الدستورية والقانونية، ونبذ العنف والتطرف، كما اشترط القانون عدم اعتماد الأحزاب السياسية -في مبادئها، أو نشاطها، أو برامجها- على الدين، أو العنصر، أو الجنس، أو اللغة، أو الجهة، وسعياً لتجنب مساوئ التعددية المفرطة، نص القانون على أنه لا يجوز تكوين أي حزب سياسي، إلا إذا كان في مبادئه وبرامجه يختلف عن مبادئ واختيارات الأحزاب الأخرى المعترف بها قانوناً. المصدر: مجموعة النصوص المتعلقة بالتنظيم السياسي، مرجع سابق.

(41) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي... مرجع سابق، ص 231.

(42) لم يكن موقف راشد الغنوشي واضحاً بالشكل الكافي في هذه النقطة، بحيث تراوحت آراؤه بين قبول المدونة واعتبارها مندرجة في سياق تأويل مشروع للنصوص الدينية، وبين اعتبار القانون غير مستهدف من قبل النهضة، بدعوى أن المشاكل التي تتعرض لها الأسرة في تونس أكبر من أن تحل بمجرد قانون، وإنما بتغيير عقليات وثقافات وقِيَم، حول هذا الموقف الأخير: انظر: حوار مع الغنوشي، جريدة الإصلاح 15 ديسمبر (كانون الأول) 1989.

وهنا نلمس انعطافاً حادّاً للخطاب الإسلامي بشأن هذه المسألة، فقد غير الغنوشي رأيه بشأن القانون المحجر لتعدد الزوجات تغييراً بيِّناً، فبعد أن كان يدعو إلى إجراء حوار قومي بصدد المدونة، ما كان ينمّ عن معارضته فلسفتها العامة وبالتالي مضامينها القانونية، أصبح يعتبرها تأويلاً ممكناً للنصوص القرآنية؛ وإذا أضفنا إلى هذا العامل اعتبار أن الغنوشي، وإلى حدود عام 1991، لم يوضح على أية قاعدة نظرية مارس من خلالها هذا التأويل، فإن ذلك يدفعنا إلى الاستنتاج بأن التأويل الجديد ما هو إلا حصيلة التغيير السياسي للسابع من نوفمبر (تشرين الثاني)، وبالتالي فهو موقف ينطوي على إخضاع ما هو ديني لما هو سياسي، في غياب أي تأصيل نظري لم تتوفر للقيادة فرصة للقيام به، نظراً لانخراطها الكبير في الممارسة السياسية[43].

ومن الناحية العملية، فإنه على الرغم من البيانات المتكررة، التي هدفت الحركة من خلالها إلى وضع نفسها في وضع شرعي إزاء القوانين المنظمة للتعددية، فقد أقصيت من حركة الاعتراف بالأحزاب التي شهدتها هذه الفترة، الشيء الذي دفعها إلى المشاركة في الانتخابات التشريعية التي جرت في 1989، بمرشحين مستقلين، حيث أظهرت النتائج الرسمية أن الحركة هي القوة الثانية بعد حزب الرئيس[44].

---

(43) من بين المواقف المشابهة: إعلان عبدالفتاح مورو، أحد قياديي النهضة، أن الحركة لا ترى مانعاً من أن يوزع كتاب آيات شيطانية توزيعاً حراً في تونس، في وقت كان الكتاب ممنوعاً في تونس؛ أنظر: عبدالقادر الزغل، حركة الاتجاه، مرجع سابق، ص342.

(44) حسب النتائج الرسمية، حصل حزب التجمع الدستوري الديموقراطي على 80٪ من المقاعد، والقوائم المستقلة المدعومة من حركة النهضة على 17٪، كما حصلت بقية أحزاب المعارضة على 3٪، وقد طعنت الحركة الإسلامية في هذه النتائج بدعوى التزييف؛ المصدر: تونس على طريق التغيير، مذكرة أصدرتها حركة النهضة، بتاريخ 7 يناير (كانون الثاني) 1991.

لقد كانت نتائج الانتخابات مفاجئة بالنسبة للسلطة والأحزاب اليسار، فعلى عكس أجواء التوافق التي سادت فترة ما قبل الانتخابات، أصبحت العلاقة بين الحركة الإسلامية وبين الفاعلين السياسيين تتجه شيئاً فشيئاً نحو التقاطب، بل وحتى قبل إجراء الانتخابات، وخلف الإعلانات الصادرة، كانت هناك حرب بين الاتجاهات.

وبالنسبة لأحزاب اليسار، كانت دائما تشكك في نوايا النهضة، وتجتهد في إخراج تناقضات خطاب قيادتها، فالقبول بالتعددية وشعارات المصالحة التي أطلقتها الحركة لم تكن بالنسبة إليها سوى نوايا تكتيكية، وكان اليسار دائماً ينظر إلى الإسلاميين، ليس فقط كخطاب معارض، وإنما كقوة يمكن أن تحصد نتائج سنوات كثيرة من النضال خاضها اليسار ضد السلطوية البورقيبية، وهو الشيء الذي ترجمه عملياً تراجعهم أمام الإسلاميين في الجامعات والنقابات[45].

أما بالنسبة للسلطة، فقد رفضت الاعتراف بالنهضة كحزب سياسي، بحجة أن زعماءها لايزالون تحت طائلة الأحكام التي أصدرتها في حقهم محكمة أمن الدولة في عام 1987، وبحجة خلوّ مشروعهم من أي توضيح بشأن العديد من المسائل الحضارية الأساسية، وعدم تعهدهم باحترام مساواة المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات[46].

---

(45) عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة، مرجع سابق، ص88.

(44) فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص237.

وباستناده إلى هذه المبررات لرفض طلب الترخيص القانوني الذي تقدمت به حركة النهضة، يكون النظام قد اقتنع بمخاوف كلا الاتجاهين الليبرالي واليساري، وبدا بعد كل أشكال التنازلات وأشكال التكيف السياسي على مدى عقد الثمانينات، أن النسق السياسي عاجز على خلق قاعدة من الإجماع والفاعلية، فظل الفارق محسوساً بين خطاب سياسي منفتح نسبياً، وبين هياكل النظام السياسي، الذي استمر في تبني النموذج الاحتكاري للحكم، ما يدل على أن ساعة المشاركة السياسية لم تَحِنْ بعد[47].

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث، نخلص إلى أن مسار الخطاب السياسي للحركة وقيادتها طوال الفترة الممتدة بين 1981 و 1991، لم يكن مساراً تصاعدياً يخضع لقناعات ثابتة تدعم وتطور في كل فترة، وإنما كان متأرجحاً يخضع لتكوين العناصر العليا والتحولات السياسية التي يعيشها التيار في علاقته مع النظام السياسي؛ وهو ما أدى إلى تضخم البعد السياسي للخطاب من خلال سيطرة لغة البيانات والتصريحات الصحافية، الصادرة من القيادة، على حساب الكتابات الأيديولوجية.

كانت الغايات التي يطمح الخطاب إلى تحقيقها، ذات طبيعة سياسية (المطالبة بالاعتراف، دعم الحريات العامة، إنجاح الانتقال

Camau (M). La Tunisie ... op cit. P118 (47)

الديموقراطي...)، على حساب الانحصار التدريجي للغايات الدينية (إقامة الدولة الإسلامية، الأممية الإسلامية، مسألة الهوية...).

وتأسيساً على الملاحظة الأخيرة، وفي ما يخصّ تفاعل السياسي بالديني في متن الخطاب الإسلامي التونسي، نلاحظ الاتساع التدريجي للنزعة البراغماتية في أفكار قيادة الحركة؛ فسابقاً كانت تنتقد النظام على خلفية استيراد النموذج الغربي في الحكم، الذي يفصل في نظرها بين الدين والسياسة، وتنادي في المقابل بإدخال البعد الإسلامي، والاعتراف به كمكوّن من مكوّنات الهوية الوطنية؛ وفي مرحلة تالية، وبعد انخراط الحركة في الممارسة السياسية، وقبولها شروط النظام السياسي، أصبحت تناور بالأدوات التنظيمية والمفاهيم الحديثة، التي كانت من احتكار النظام والأحزاب اليسارية.

إن قبول الحركة بهذه الأرضية، وغياب محاولة تنظيرية للتأسيس لها، انطلاقاً من الأسس العقائدية والأصولية للحركة، إنما هو قبول بوجود مجال سياسي مختلف في مكوناته ومفاهيمه عن مجال الدين، بل الأكثر من ذلك، أن المناورة لبعض الشؤون المتصلة بالقضايا العقدية (مدونة الأحوال الشخصية مثلاً) في الممارسة السياسية، إنما هو إخضاع ما هو ديني لما هو سياسي.

هذه الخلاصة تؤكد الملاحظة التي سبق أن خرج بها الباحث أوليفيه روا Olivier Roy في دراسته عن أفغانستان، حيث خلص إلى أنه

«رغم رفض المفاهيم الأساسية الغربية عبر رفض التوفيقية التي ميزت بعض إصلاحيّي القرن الماضي، فالرجوع إلى هذه المفاهيم يخلق فضاءً سياسياً جديداً ومستقلاً، وعلينا أن نتذكر أن مساهمة الفكر الغربي لم تكن مفاهيمية، بقدر ما كانت في وضع فضاء جديد للسياسي، يكون فيه مستقلاً عن جميع المجالات الاجتماعية الأخرى»[48].

وبعيداً عن تفسير انعطافات الخطاب، واختلاف علاقة السياسي بالديني داخله بكونها مناورة، نقول إن الشروط السياسية التي حكمت الحركة الإسلامية بغيرها من الفاعلين السياسيين في هذه المرحلة، هي التي تفسر ورود الخطاب بالشكل الذي أوضحناه، فخطاب الحركة بكل متناقضاته، ما هو إلا نتاج لتناقضات واستراتيجيات بقية الفاعلين داخل الحقل السياسي التونسي.

(48) Ray (O).L'Afganistan. Islam et modernité politique. Paris. seuil. 1985.p106.

الإسلاميون والسلطة في تونس

العجمي الوريمي(*)

هذا البحث -لأسباب منهجية- لن يأخذ في الاعتبار دور المنظمات الاجتماعية، وعلى رأسها الاتحاد العام التونسي للشغل، ولا دور المجتمع المدني، وبالأساس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، أو دور الأحزاب الوطنية، وبدرجة أولى أحزاب المعارضة، المعترف بها وغير المعترف بها، ممانعة أو مسايرة، وليس في ذلك تقليل من شأنها وتأثيرها، إنما سيركز فقط على تقديم تصوُّر لمستقبل العلاقة بين حركة النهضة السياسية الإسلامية المحظورة، والسلطة في تونس.

وسينطلق البحث من مُسَلَّمَة أن العلاقة بين الطرفين تشكل عقدة الحياة السياسية، ويرتبط بطريقة تسويتها نمط تطور الحياة السياسية عموماً، ذلك أن الحياة السياسية في تونس في حاجة إلى إعادة بناء وصياغة، لا كعملية فوقية أو إرادية فحسب، بل كجزء من عملية تاريخية تضع البلاد في مدار الحداثة الحقيقية، في إطار الثوابت الوطنية، ومن ضمنها الهوية العربية الإسلامية.

(*) أحد القياديين السابقين في الجناح الطلابي لحركة الاتجاه الإسلامي.

الهوية: مشروع لم يكتمل

«من بين كل التشكيلات الاجتماعية القائمة اليوم، الدولة هي على الأرجح أكثرها قوة، والأكثر ظهوراً، والأشد إكراهاً أيضاً»(1).

لقد تحددت هوية الدولة القُطْرِيَّة الجديدة، بحسب طريقة الانتقال من الخضوع إلى الاستعمار المباشر، إلى الحكم الذاتي، أو الاستقلال المنقوص، أو بحسب طبيعة النخبة التي فاوضت على الاستقلال، وتصدرت لتسيير دواليب الدولة في طورها الجديد، وبحسب القوى الاجتماعية، التي شكلت قاعدة الحكم وحليفة الفئات الحاكمة.

ولعله من ميزات هذه الدولة التي تحتاج فعلاً إلى الدراسة، من حيث أساسها القانوني وبنيتها وتكوينها ووظيفتها، أن الديموقراطية لم تكن شكلها الأساسي، ولا هي في أجندتها وأولوياتها.

وعلى الرغم من أن الحركات الإصلاحية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، نادت بالحرية، ونددت بالاستبداد، اقتداء بالتجربة الأوروبية، وتلمساً لشروط النهضة، فإن الدولة المتولدة عن الأوضاع الجديدة والمتحولة وفق مقتضياتها، كان هاجسها الأساسي استكمال عملية التحرك ببناء سلطة وطنية، قبل أن تصبح أسلوباً في الحكم، ومنهجاً في الحفاظ على السلطة، حتى صارت كل الجهود تبذل من أجل البقاء في الحكم، واستمرارية السلطة.

---

(1) Jean Ziegler – Retournez les fusils – Editions du seuil Paris 1981. p111.

وإذا كانت بعض التجارب بقيت مشدودة إلى الماضي، ومضامينه الدينية والثقافية، فذلك لقرب عهدها بالاستعمار، الذي كان من بين أهدافه غربنة المجتمعات الواقعة تحت الاحتلال، وطمس هويتها الثقافية، فإن بعضها الآخر قد أخذ بالنموذج الغربي، في مسعى لاستبعاد المحتوى الديني والثقافي.

وقد كان ثمن ذلك فقراً في هوية الدولة الجديدة، وشرخاً ما فتئ يتسع بينها وبين مجتمعها، وكان الغائب الأبرز هو الديموقراطية. لذلك وإن بدا الأمر لا يخلو من مفارقة، كانت الحركات الإسلامية الاحتجاجية الحديثة من أشدّ الحركات السياسية إلحاحاً على مطلب الحرية، بالرغم مما اتهمت به من عداء للديموقراطية وخطر عليها.

وترتفع المفارقة في تقديرنا، إذا افترضنا أن إثراء هوية الدولة الناشئة يكون بإدماج البُعدَيْنِ الغائبَيْنِ من مشروعها، ونقصد بعد الحرية والديموقراطية، وبعد الهوية العربية الإسلامية، كبعدَيْنِ متلازمَيْنِ، يمكن اعتبارهما الإضافة الأصيلة غير الواعية أحياناً للتيار الإسلامي الوطني «إن الفترة الاستعمارية لاتزال قريبة جداً، ويشعر بها كجرح عميق، بما يحول دون عدم استمرار النزعة الثقافوية مدة طويلة، وفي بحثها عن هويتها فإن الدولة الجديدة ستنحو مدة أطول، لتحديد نفسها عن طريق رفض الآخر»[2].

---

(2) Yadh Ben Achour - L'état nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale - (Imprimerie officielle de la republique tunisienne 1980 (p443

في حال الدولة التونسية، فإن النقاش داخل المجلس التأسيسي، المكلف إعداد دستور الجمهورية التونسية، كان حادّاً، والانقسام واضحاً، بين تيار أراد تأكيد مكون الهوية، وتيار يمنح الأولوية للمكون القانوني للدولة الشخصية «فوقع نقاش كبير بين التيارَيْنِ المذكورَيْن، وتم حسم الجدل من قبل الرئيس بورقيبة»[3]، بصيغة توفيقية، هيّأت الظروف للتمكين للطرف الموالي للغرب، وتهميش الطرف المتمسك بالهوية، لكن الجدل بقي قائماً «حول مسائل أساسية، من مثل الحريات الفردية، وحقوق الإنسان، وغيرهما»[4].

وسيأخذ هذا الصراع حول الهوية والحريات بعداً جديداً، مع صعود الحركة الإسلامية الحديثة، ذات الخطاب الأيديولوجي والسياسي، المتميز عن الزيتونيين والعروبيين من خصوم بورقيبة وحلفائه، كما ستتميز الحركة الإسلامية بشكلها التنظيمي الحديث، وأساليبها الحركية التعبوية، التي جعلتها مصنفة في عداد الأطراف المعارضة من خارج المنظومة، وأغفل المراقبون صلتها بصراع الهوية، الذي ليس إلا صراعاً حول محتوى النظام، ومضمون مؤسسات الدولة، لا صراعاً حول مبدأ وجودها واستمرارها.

وسنحاول في هذا البحث التأكيد على قصور المنظومة، وفقر هويتها الثقافية والسياسية، معتبرين المعارضة الإسلامية طرفاً وطنيّاً، معنيّاً بتطوير النظام وإخراجه من أزماته المتكررة، تستوي في ذلك مع

---

(3) حوار مع مصطفى الفيلالي، المستقبل العربي، العدد 244، أكتوبر (تشرين الأول) 2007، مركز دراسات الوحدة العربية، ص85.

(4) المرجع السابق.

بقية المعارضات، وتتميز ببصمتها الخاصة في موضوع الهوية العربية الإسلامية، التي تعدّ قاسماً مشتركاً بين كل التونسيين.

الهوية الغائبة والتعددية المؤجلة

من الصعب أن نجزم بأن المطلب الديموقراطي كان مطلب الجماهير العريضة، أو هو برنامج سياسي واضح ومفصل لدى قوى تحديثية وتنويرية وتجديدية، بقدر ما هو دعوة نخبوية، هدفها الإصلاح والحماية من مخاطر الانحراف. لقد كان المطلب الديموقراطي وصفة لإخراج النظام من أزماته، أكثر مما هو بديل منه، تدعمه قوى تغييرية أو جمع تاريخي مستجمع شروط التناوب.

فالمعارضة الديموقراطية ظاهرة هامشية نخبوية، لم تهيئ لها، ولم تسبقها حركة ثقافية، حملت معها الأفكار الجديدة، والوعي بالحاجة إلى التعددية والتداول، والحاجة إلى وجود سلطة مضادّة ومجتمع مدني نشيط، وحياة حزبية معبّرة عن حقيقة القوى والمصالح والمطامح والانتظارات الموجودة في صلب المجتمع، وسيطرت على وعي كثير من النخب الحاكمة فكرة الوصاية على المجتمع، كما نرى في الدستور الجزائري: «إن وجود حزب واحد طليعي، ودوره المهيمن في بلورة ومراقبة سياسة الأمة، هي المبادئ الأساسية التي حددت اختيار الحلول المقدمة لمختلف المسائل المطروحة على الدولة الجزائرية»[5].

---

(5) ديباجة الدستور الجزائري سنة 1963، أورده عياض بن عاشور، ص321.

كان الاعتقاد سائداً لدى شريحة من النخب، بأن الجماهير لم تنضج للديموقراطية، وأنه عوض أن يحدد المجتمع صيغة الدولة، فإن الدولة هي الموكول إليها صياغة المجتمع «في إفريقيا السوداء البناء الوطني وبناء الدولة، كانا ولا يزالان بالنسبة لحركة التحرر الوطني مهمتين متكاملتين، إنه بواسطة الدولة تولد الأمة»[6].

لا ندري بأي مسوّغ نفت النخبة عن الجماهير بلوغها سن الرشد السياسي، وحالت دونها ودون تقرير مصيرها بنفسها، كما لو أنها ليست هي التي دحرت الاستعمار بتضحياتها «إن الحزب الواحد بعيد عن أن يشكل، في كل الأحوال، مصدراً للاستقرار السياسي، يمكن على عكس ذلك أن يدعم اللااستقرار، إنه بتعطيله للمؤسسات السياسية، الذي هو سبب فيه، يهيئ للحلول العنيفة والانقلابات العسكرية والاغتيال السياسي»[7].

وقد وصل الأمر بوزير أول أسبق، إلى أن قال في إحدى خطبه: «إن الشعب إذا خُيِّرَ بين الحرية والأمن، فإنه يختار الأمن». فمثل هذا الموقف يبيّن كيف أن الأولويات عند الدولة الجديدة والنخب الحاكمة، كانت مرتبة ترتيباً معكوساً، لم ينتج عنه تغييب الجماهير فحسب، بل إنتاج الأزمات المتعاقبة.

إن صراع الهوية، والنضال من أجل الحرية، في ظل التغيرات العالمية والإقليمية، والتحديات الداخلية والخارجية، من شأنه أن يعيد

---

(6) Jean Ziegler – Retournez les fusils. p150.

(7) المرجع السابق، ص351.

ترتيب الأولويات، وذلك بحسب شعور جميع الأطراف في السلطة وخارجها بحقيقة التحديات، وكيفية التعاطي معها، وبالتالي يمكن أن تقطع المسافة بالنسق والسرعة نفسيهما، باتجاه بعضها بعضاً، وتوحيد الوجهة المستقبلية، حتى وإن تعدّدت المقاربات والاجتهادات، أو إن تعمّق الشرخ، ويسير كل منها في الاتجاه المعاكس للطرف الآخر.

الإسلاميون في المعادلة

إن وجود التيار الإسلامي، في الساحة الوطنية التونسية، أمر مُسَلَّمٌ به من طرف الدولة، والحزب الحاكم، وبقية أطراف المعارضة، غير أن الإقرار بهذا الوجود الواقعي، لا توافقه إرادة سياسية تقر بشرعيته وتقنينه، بل إن القانون المنظم لوجود الأحزاب السياسية، تمت صياغته بطريقة تستبعد التيارات ذات المرجعية والخلفية الإسلامية، ومن المسلَّم به أيضاً، أن الدولة تنفرد بسنِّ القوانين، وليس مجلس النواب إلا الأداة الطيعة لتمريرها، من دون اعتبار لإرادة الشعب، ومن دون استفتاء رأيه، رغم أنه يفترض في النواب أن يكونوا معبِّرين بكل أمانة عن تلك الإرادة، بعد اختيارهم بصورة ديموقراطية لا لبس فيها، عن طريق صندوق الاقتراع، «إن الدولة الجديدة على عكس (السلطة التي تتّسم في المجتمعات السياسية التقليدية بالعطالة القانونية)، ترتكز على فكرة السيادة، وباعتماد فكرة السيادة تم اقتحام الميدان السياسي والقانوني، ووفرت للدولة بذلك نشاطاً قانونياً كاملاً»[8]، فمبادئ الدستور بما فيها الهوية الدينية، أو اعتبار

(8) المرجع السابق، ص303.

الدين مصدراً من مصادر التشريع، أو مصدراً حصرياً للتشريع، لا معنى له ولا إمكان لتجسيده في الواقع، إلا بقرار من الدولة.

هذا التيار الإسلامي في تونس، وإن كان لا تنفرد بتمثيله حركة سياسية واحدة، فإن حركة النهضة تعد الطرف الأكثر تمثيلاً، والأوسع انتشاراً في قطاعات المجتمع التونسي كافة. فالجماعة الإسلامية التي انطلقت في بداية السبعينات، كجماعة دعوية تمارس التبشير بالفكرة الإسلامية، وتعمل للإقناع بالمثال الإسلامي كصيغة ممكنة -بل حصرية- لتصحيح الانحرافات القيمية والأخلاقية، التي جرها التغريب والتحديث والانحطاط، والتي تعود مسؤولية جانب منها إلى خيارات الدولة الثقافية والسياسية، ثم أصبحت «الجماعة الإسلامية» حركة سياسية، بعد أن أعلنت عن نفسها، إثر أحداث اجتماعية وسياسية ووطنية، منها:

أحداث «الخميس الأسود» 26 يناير (كانون الثاني) 1978، المتمثلة في مواجهات دامية بين الجماهير وأجهزة الأمن، التي أطلقت الرصاص على المتظاهرين العزل، فسقط منهم العشرات، وقد جرت الأحداث إثر إعلان الاتحاد العام التونسي للشغل عن الإضراب العام، بعد أزمة اندلعت بين المركزية النقابية بزعامة الحبيب عاشور، وحكومة الوزير الأول الليبرالي الهادي نويرة، وذلك على خلفية حرب مفتوحة، من أجل خلافة الرئيس بورقيبة، بين أجنحة في السلطة، وكتل داخل الحزب الدستوري الحاكم[9].

---

(9) Sophie Bessis. Souhayr Belhassen – Bourguiba - Jeune afrique livres 1988.
Habib Achour – Ma vie politique et syndicale – Alif 1989.

عملية قفصة، المتمثلة في دخول مجموعة معارضة مسلحة، ذات توجه قومي عربي من الحدود الليبية التونسية، بدعم قيل -آنذاك- إنه من قبل النظامين الليبي والجزائري، وذلك بغية الإطاحة بالنظام التونسي الموالي للغرب، والحليف للولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، وقد مثلت تلك العملية تحدّياً أمنيّاً لم تعرفه الدولة التونسية مِنْ قَبْلُ، وفرضت على السلطة تعديلاً في سياساتها الداخلية، باتجاه انفتاح سياسي محسوب ومحدود، كما وفرت لتيارات المعارضة من اليمين واليسار فرصة للإعلان عن نفسها وعن برامجها، بعد أن كانت تعمل في السرية، أو تتحسس طريقها نحو المجاهرة بأنشطتها وأيديولوجياتها.

أحداث فبراير (شباط) 1981 التلمذية والطلابية، والتي كان للإسلاميين دور بارز فيها، وقد أبانت الأحداث عن حدود تجربة الانفتاح السياسي، وكشفت حاجة التونسيين للتنفيس، ورغبتهم في التعبير عن تشكل الساحة السياسية على أسس أيديولوجية وسياسية، مع استمرار خلفية الصراع على السلطة، واحتدام معركة الخلافة.

حصول انكشاف أمني، تأكد لدى السلطة من خلاله وجود تنظيم إسلامي مهيكل، له مؤسسات قيادية مركزية وجهوية، وتحكمه لوائح وقوانين، وقد كانت تلك التطورات في بنية الجماعة وأسلوب عملها، ثمرة الصدمة التي تعرضت لها عندما تفطنت أنها كانت غائبة تماماً، وغافلة عما يجري حولها، وعن الأحداث التي عصفت بالبلاد في يناير (كانون الثاني) 1978، وأيقنت أنه لا أحد من الأطراف القائمة والمتصارعة يمثلها

سياسياً، أو يعبر عن أهدافها الدعوية والإصلاحية الشاملة، وأن عليها أن تأخذ مصيرها بيدها، وتنتزع زمام المبادرة من الأطراف العلمانية، ولا أقل من أن تصبح طرفاً في المعادلة.

وقد ساعدها على ذلك استعداداتها الذاتية للتحول إلى حركة احتجاجية، بعد أن لاقى خطابها الدعوي السياسي، الذي كانت تبثّه في الخطب المساجدية والفضاءات الشبابية، التلمذية والطلابية رواجاً فاق انتظاراتها، وساعدها أيضاً انتصار الثورة الإسلامية ضد شاه إيران، بزعامة شخصية دينية ثورية، عرفت كيف تفعّل المذهب الديني، وتحوله إلى أيديولوجيا ثورية وثورة اجتماعية، سياسية وأيديولوجية، أفصحت عن ممكنات عقيدة دينية متغلغلة في النفوس، وهي أوثق رابطة اجتماعية وروحية، وأهم مخزون عند الأزمات.

أزمة هوية... أزمة شرعية

أمكن للدولة التونسية أن تتجاوز أزماتها الظرفية رغم حدتها، فقد امتصت الأزمة الاجتماعية السياسية، الناتجة عن أحداث يناير (كانون الثاني) 1978، وقفصة 1980، كما حاولت احتواء الصعود الإسلامي، بمحاكمة قيادات حركة الاتجاه الإسلامي بتهم محاولة قلب نظام الحكم، فتلك كانت طريقة النظام في تحييد وتصفية خصومه، منذ حصول البلاد على الاستقلال في 20 مارس (آذار) 1956.

كما عمدت إلى تزييف الانتخابات التشريعية لخريف 1981، بعد هزيمة الحزب الحاكم فيها أمام حركة ناشئة ومنشقة عنه، هي حركة الديموقراطيين الاشتراكيين، بزعامة الوزير الأسبق أحمد المستيري، غير أن أزمة النظام ما لبثت أن تفاقمت، بتفجر الأوضاع الاجتماعية، واحتداد الضغوط الاقتصادية.

وقد بلغ الاحتجاج الاجتماعي أَوْجَه، بما عرف بأحداث الخبز في 3 يناير (كانون الثاني) 1984، ودخلت حرب الخلافة بين شقوق السلطة ومراكز النفوذ، أحد منعرجاتها الحاسمة، وكشفت الأحداث أن التيار الإسلامي لم يتقهقر، بل تحول رغم القمع والمحاكمات إلى مد ثوري وإسلام احتجاجي، باتت شعاراته السياسية صدى لمطالب كل الفئات الاجتماعية، المتضررة من سياسة النظام.

كما تبنى التيار جل مطالب المعارضة السياسية -ليبرالية ويسارية- وجعلها مطالبه الخاصة، وبدا كأن البلاد تتجه إلى استقطاب سياسي بين الإسلاميين والسلطة، وكان من الممكن أن تجد السلطة أرضية التقاء معهم، تجاه المعارضة اليسارية الراديكالية، ذات الموقف العدائي من الدين، والإقصائي للإسلاميين.

وكان من الممكن أن يلتئم تحالف سياسي يضع التناقضات الأيديولوجية جانباً، ويجمع الإسلاميين والمعارضة العلمانية حول المطالبة بالحريات الديموقراطية، والوقوف جبهة واحدة ضد الاستبداد، ولكن لأمر

ما جرت الأمور على خلاف السيناريو الأول والثاني، إذ من دون سعي منهم، وجد الإسلاميون أنفسهم يدخلون على خط الصراعات على السلطة، ويتم إقحامهم كرقم مهم في حرب الخلافة. وكما كان منهج تعاملهم مع النظام أهم اختبار لوحدة توجههم السياسي، كانت مسألة كيفية التعامل معهم أهم اختبار لنوايا كل طرف داخل السلطة وخارجها، على مستوى الرهان السياسي والثقافي المستقبلي.

ستشهد أواسط الثمانينات تحول ملف الإسلاميين إلى قضية وطنية ذات أولوية، تتعلق في ظاهرها بالاعتراف أو بعدم الاعتراف بهم، وتتصل في جوهرها وحقيقتها بهوية الدولة التونسية، وبتحول أزمة النظام إلى أزمة هيكلية، يرتبط بها استمراره أو زواله؛ فالصراع على السلطة بين أجنحتها أصبح سافراً ومكشوفاً، وسمم الأجواء السياسية، وكشف افتقار الدولة إلى أي مضمون أخلاقي وثقافي متصل بهوية المجتمع، وافتقارها إلى أي مضمون ديموقراطي متصل بطموحات القوى الحية بالبلاد، وبشروط إمكان تحول النظام إلى نظام ديموقراطي.

وكما لم تنجح النخبة الحاكمة، والمجتمع المدني الناشئ، والمعارضة المرتبكة، في إحداث مصالحة وطنية، لم تتوفق إلى إيجاد الآليات القانونية والسياسية الملائمة لتأمين انتقال السلطة بطريقة حضارية، تضمن تطور الدولة، من دولة الحزب الواحد إلى دولة قانون ومؤسسات، كما لم تنجح الدولة، والمجتمع المدني، وقوى المعارضة العلمانية والإسلامية، في تحقيق وفاق سياسي حضاري حول نمط الحكم ونمط المجتمع.

وتداخلت معطيات الحراك الثقافي والسياسي، من دون التوفق في إحداث فرز سياسي أيديولوجي، أو إحداث خارطة طريق سياسية ثقافية، تضمن الانتقال الديموقراطي، والتعايش السلمي، والتناوب على السلطة، وإقرار التعددية الفعلية، والتمثيل الحقيقي للتيارات الأيديولوجية والسياسية، من دون إقصاء، ومن دون لجوء الأطراف المتنازعة إلى اعتماد السلطة القائمة، أو السلطة القادمة، أداة في حسم الصراع نيابة عن الشعب، ومن دون أخذ التفويض والمشروعية منه.

لذلك ساد منطق الإقصاء على مبدأ الاعتراف المتبادل، حتى غدت الاستراتيجية، والخطط والتكتيكات السياسية، ترمي إلى حسم القضايا المصيرية بالطرق غير الديموقراطية، أملاً في الحفاظ على المواقع وعلى موازين القوى القائمة، أو أملاً في قلبها، لذلك كان يتم في كل مرة ترحيل الأزمة من دون حلها، واعتماد الضربات الاستباقية والمباغتة لإجهاض البدائل الممكنة، وسدّ المنافذ القانونية على الخصوم السياسيين، والتمترس داخل الأطر القانونية ومؤسسات الدولة والمجتمع المدني، حتى لا تفتك أو تصبح بين أيدي الطرف المقابل.

يصدق هذا على من هم في السلطة أو خارجها، لذلك نجد في كل مستويات هياكل السلطة والمجتمع المدني، حرب مواقع معلنة وخفية، من أجل الإبقاء على سيطرة السلطة والحزب الحاكم وحلفائه، أو الإبقاء على الاستقلال عنهم ودعمهم، ما كيّف الأزمة، وشعّب مداخلها، وعقّد معطياتها، حتى تداخلت العوامل السياسية مع الثقافية والأمنية، ولم تعد

الأهداف والأدوار واضحة بينة، عدا هدف السلطة، وما يوصف به النظام، من أنه تحول إلى نظام أمني بوليسي، ليس إلا المظهر الصارخ لهذا التداخل، الذي أفقد سياسة النظام أية معقولية، وأفقد أطراف المعارضة أي وضوح استراتيجي، وبَثَّ حالة من الخوف من المجهول والخوف على المستقبل، وحالة من انعدام الثقة بين الدولة والمجتمع.

وإذا أخذنا في الاعتبار اختلال موازين القوى، بين دولة توصف بالدولة المجهرية أو الدولة الراصدة أو دولة الثقب الأسود، وبين مجتمع مدني ضعيف ومحكوم عليه بالتهميش، نجد أن الجهاز الأمني وروافده السياسية والإعلامية، صار موكلاً إليه تأمين استمرار الجمود السياسي، وإبقاء كل طرف ضمن حدود المسموح به، علماً بأن الممنوع هو القاعدة، والمباح هو الاستثناء، ما جعل الفضاء العمومي مرتهناً إلى التقديرات الأمنية، وليس مجالاً للتعايش والتواصل والحوار.

بين المواجهة والتهدئة والمراجعة

مرحلة التسعينات، هي المرحلة الأشد أثراً في حياة حركة النهضة التونسية؛ إذ وضعت للمرة الأولى وجودها وأمنها وبقاءها محل امتحان غير مسبوق، ووضعت خياراتها محل تمحيص ومراجعة؛ فبعد أن شارفت على الانتقال بنجاح من السرية إلى العلنية، ومن غير الشرعية إلى الشرعية القانونية، وقد رغبت في ذلك وسعت إليه بكل جهدها، وجدت نفسها تعود إلى المربع الأول في علاقة القطيعة والتأزم، مع نظام اعتقدت أنها يمكن

أن تتعايش معه، من دون أن تتخلى عن ثوابتها الفكرية، ومن دون أن تقدم تنازلات جوهرية، واعتقد النظام أنه باعتماد سياسة سحب البساط، والتشريك الجزئي، وتأخير الاستجابة لطلبها الملح للتأشيرة القانونية، يمكن أن يضعفها، أو يقسمها، ويضيق هامش فعلها ومجال تأثيرها.

وقد أدى تعارض أولويات كلا الطرفين إلى تفويت فرصة تدشين تجربة سياسية، قائمة على الحوار، وميسرة لعملية الانتقال الديموقراطي، ولاتزال البلاد التونسية تحمل آثار ذلك الفشل، إذ حل الشك وانعدام الثقة محل الأمل والوفاق، في حين قطعت أقطار مجاورة كالجزائر والمغرب، بعد صدام أو بعد مفاوضات سياسية، خطوات حاسمة باتجاه الوئام الوطني والوفاق السياسي، ويغلب الظن أن مرحلة القطيعة والصراع العنيف صفحة طويت، من دون رجعة في القطرين الجارين، رغم عقبات الطريق وصعوبات التطبيق.

إن عشرية التسعينات، هي التي حصل فيها فرز داخل الساحة الإسلامية في العالم بأسره، وليس في منطقة منه فحسب، إذ اختارت بعض التنظيمات الإسلامية طريق الجهاد كخيار استراتيجي، وأسقطت ما سواه من خيارات، قبل أن يقوم بعضها بمراجعات عميقة، تحت تأثير القمع والمنع والملاحقات الأمنية، وتحت ضغط الأخطاء الحركية والتكتيكية والتطبيقية، حيث وجدت نفسها تبتعد عن أصول تفكيرها، وتحيد عن أهدافها، أو تخوض مواجهة مفتوحة غير متكافئة، لا يؤمن معها عدم انفلات زمام الأمور، أو الإساءة إلى مشروعها؛ لذلك كانت مراجعاتها

تدخل في باب العودة إلى الأصل، مروراً بالاعتراف بالأخطاء وممارسة النقد الذاتي.

أما بعض التنظيمات، فقد اختارت توسيع ساحة المعركة، أو نقلها إلى ساحة «العدو» -عملية 11 سبتمبر (أيلول)- في حين اختارت تنظيمات أخرى طريق المشاركة السياسية، وأعرضت نهائيّاً عن السرية والعنف، وعملت بمبدأ التدرج والتعايش والمساندة النقدية للأنظمة، أو المعارضة السلمية والبحث عن القواسم المشتركة أيديولوجياً أو سياسيّاً أو الاثنين معاً؛ كما دخلت مرحلة التخصص، والفصل بين مجالات العمل الإسلامي؛ بحسب خصوصية كل حركة إسلامية وكل نظام قطري، وقبلت بضوابط العمل السياسي، ألزمت نفسها بها، أو حملت على الالتزام بها قبل أن تقتنع بجدواها وتجني ثمارها، من ذلك: الإعلان عن عدم احتكار التحدث باسم الإسلام، وعدم احتكار الصفة الإسلامية، وعدم الزجِّ بالمقدسات والثوابت في الصراعات الحزبية والسياسية.

لماذا تعثرت حركة النهضة؟

كانت الاعتقالات والمحاكمات والسجن والملاحقات، وحتى النفى، التي تعرضت لها حركة النهضة التونسية، طيلة عقد التسعينات، تجربة مُرَّة ومرحلة استثنائية من المواجهة المفتوحة والقطيعة السياسية؛ وقد طالت هذه التجربة زمنياً، إلى الحد الذي صار معه من الصعب توقع سيناريو مغاير ومشهد مختلف، لولا أن المناخ السياسي بحسب عديد

المراقبين أفضل حالياً مما كان عليه طوال عقد التسعينات، رغم ما يسجل من تراجع في واقع الحريات خلال الأشهر الأخيرة، وهو ما دفع بالناشطين السياسيين المعارضين، والحقوقيين، وهيئات المجتمع المدني، إلى الاحتجاج والتذمر والتشاؤم، على خلفية ملفات سياسية واجتماعية وإنسانية، منها محاكمات السلفيين، أحداث الحوض المنجمي، ومحاصرة نشاط المعارضة.

كانت سنوات عقد التسعينات ثقيلة، ليس على الإسلاميين وحدهم، بل كانت شديدة الوطء على المجتمع التونسي بأسره، لذلك كانت كل علامات الانفراج، وحتى مجرد التلويح به، تُحْدِثُ ارتياحاً لدى الرأي العام، وتقلل من الشكوك لدى النخبة، التي لا تخفي تضايقها من الجمود والانسداد، ورغبتها في التعجيل بالانفتاح والإصلاحات.

وقد أدت سياسة القبضة الحديدية إلى تلاحم الصف الداخلي لحركة النهضة، التي صارت موزعة على ثلاث دوائر، تتحد في مشاعرها، وتختلف في أوضاعها، وهي دائرة السجن التي ضمت غالبية القيادات والمناضلين، ودائرة المهجر التي صارت تضم القيادة والمؤسسات والمهجرين، الذين وجدوا في بلدان اللجوء ملاذاً من مصير، إن لم يكن السجن، فسيكون حتماً الملاحقة والمتابعة. أما الدائرة الثالثة، فدائرة الداخل التي غلب عليها الانتظار، بعد أن صار الحظر واللاتنظم أمراً واقعاً ومفروضاً، وكأنما حشرت الحركة في زاوية، ضيقت لديها إلى الحد الأقصى مساحة الاختيار والمبادرة، فصارت أولويتها الحفاظ على الوجود في مرتبة ما قبل الوجود السياسي، أي الاكتفاء بالالتزام السلوكي الفردي

الأخلاقي والتربوي، الذي يميز العنصر النهضوي (نسبة لحركة النهضة) في كل حالاته، وإبداء التعاطف القلبي والصبر الإيجابي، المصحوب بالأسى على قلة الحيلة تجاه شدة المحنة، أملاً في عودة الحركة، ورفع القيود على أنشطتها وإنصافها بعد مظلمة، وظل الأمل قائماً، رغم محاولات التشكيك والتحذير، فإيمان مناضلي النهضة بمشروعها -على ما نعتقد- لم تنل منه صعوبات الواقع وانقضاء الأيام، وهي في حالة الحظر واللاتنظم والعجز.

الأزمة: المسؤولية والنتائج

إن تقييماً ما قد أنجز عن تجربة التسعينات، ولكن من الصعب أن نعده تقييماً نهائيّاً، وعلى الرغم من أنه ليس بحوزتنا، فيكفي أن يكون قد قامت بإنجازه دائرة المهجر وحدها، ولم يتيسر لأسباب موضوعية إشراك دائرة السجن ودائرة الداخل، اللتين أصبحتا دائرة واحدة، بعد الإفراج عن آخر دفعة من قيادات النهضة في شهر نوفمبر (تشرين الثاني) 2008، لذلك يحتاج الأمر إلى فترة ليست بالقصيرة، وإلى مناخ ملائم، حتى يمكن أن نتوقع التوصل إلى مقاربة تقييمية، تحدد بدقة نتائج مرحلة أشرنا آنفاً إلى أنها الأشد أثراً في حياة حركة النهضة.

ولكن بالعودة إلى مرحلة ما قبل القطيعة بين حركة النهضة في تونس، ونظام الرئيس بن علي، يمكن أن نلاحظ أن الحركة تريثت أكثر من اللازم في إحداث إصلاحات داخلية، وحسم قضايا تنظيمية، كما أبطأت في حسم أمر مشاركتها السياسية بضريبة القطع مع الماضي القريب،

وأن الحركة ظهرت بثقل شعبي وشبابي وحجم انتخابي ودائرة تعاطف واسعة، ما أحدث فزعاً لدى خصومها ومنافسيها في الداخل، وتخوفات لدى أطراف خارجية ترى نفسها معنية بتطور الأوضاع وبموازين القوى السياسية الداخلية.

كما أن الحركة تعجلت أكثر من اللازم، في اشتراط تسوية وضعيتها القانونية من طرف النظام، ومعاملتها معاملة الشريك الكامل في الحقوق والواجبات، ولعلها تغافلت عن وجود متربصين بكل تقارب ومتهيئين لكل صراع.

ولكن هل كان من الممكن أن تحدث الحركة تعديلاً جذرياً في خياراتها وبنائها التنظيمي وخطها السياسي، في ظرف عام ونصف العام، أو في عامين على أقصى تقدير، من دون أن تكون هناك ظروف ملائمة، لقطع المرحلة الانتقالية بسلام، أي من دون تصدع داخلي أو صدام مع النظام؟

ألم تقم حركة «الاتجاه الإسلامي» بأكثر مما هو مطلوب منها؟ إذ قامت بتغيير اسمها إلى «حركة النهضة»، وبإعادة صياغة أهدافها، والإعلان عن هيأتها التأسيسية، والتقدم بمطلب تأشيرة إلى وزارة الداخلية، ورفع أية قيود على الاتصال بين زعامتها ورأس النظام أو ممثليه، وإصدار الأوامر لقواعدها وأنصارها بالتصويت لمرشح السلطة والحزب الحاكم في الانتخابات الرئاسية لسنة 1989، مقابل المشاركة بقوائم مستقلة، تتضمن أسماء لبعض قيادات الصف الثاني.

فهل تغلبت الخلافات حول القضايا العالقة، على إرادة التجاوز، وطي صفحة الماضي، والرغبة في التهدئة والمصالحة؟ أم أن آلية الحوار والاتصال المعتمدة لم تكن عاملاً مساعداً على تحقيق تلك الإرادة، بل ساهمت في إفشال الحوار وإجهاض عملية التقارب؟

لقد كانت حركة النهضة قريبة من الاعتراف، وفي الآن نفسه قريبة من الانزلاق، ولعله كانت تحكمها رؤيتان، هما:

الأولى: وهي السائدة، عمادها الإقدام على المصالحة، والمشاركة، والوفاق وإحسان الظن بالطرف المقابل، والأخذ بعين الاعتبار وجود فئة متنفذة تعمل بكل قواها لعرقلة التغيير، وهي قوة جذب إلى الوراء، لا قوة دفع إلى الأمام.

الثانية: وهي رؤية -على الأرجح- لم تكن غالبة، وتدعو إلى هدنة لاستعادة العافية؛ لفرض أمر واقع على نظام لم يتخلص من إرث الحكم السابق، وهو غير جادٍّ في الاعتراف بالحركة الإسلامية، وغير جاد في المصالحة مع الهوية العربية الإسلامية، ويريد ربح الوقت لتثبيت وجوده، والتمكين للخصوم الأيديولوجيين والسياسيين لتيار الهوية ولحركة النهضة بالأساس.

ولم تكن الرؤيتان مترجمتين إلى مشروعين سياسيين يشقان الحركة، بل كان الشخص الواحد يتردد بين الرأيين، وينتقل بين الموقفين،

وقد كان سلوك السلطة سبباً في استمرار هذا التردد، إذ إنها أعطت إشارات متناقضة، لم تساعد على تطور الجدل الداخلي، باتجاه الانتقال إلى طور جديد، بل إنها زرعت الشك وعمّقته داخل صفوف القيادة، في وعود السلطة، وفي صدق إرادة التغيير لديها؛ إذ كثيراً ما تواجه حركة النهضة من طرف النظام وشرائح من العلمانيين بعدائية غير مبررة وغير مفهومة؛ من ذلك حملات التشويه والتشكيك والتحريض، التي كانت تقودها أقلام محسوبة على السلطة، أو بتحريض منها، في وسائل الإعلام الرسمية وشبه الرسمية، في تعارض سافر مع مبدأ الوفاق ومشروع الميثاق الوطني.

لم يكن هناك، داخل السلطة وخارجها، مَنْ كان يملك اليقين الجازم بأن مستقبل العلاقة بين حركة النهضة الإسلامية والنظام، سيؤول إلى الوفاق أم إلى الافتراق، كل ما كان يمكن متابعته وملاحظته، أن كل طرف سياسي -حاكم أو معارض- يعبر عن مخاوفه من تكرار مواجهة تُدْخِلُ البلاد في مرحلة من عدم الاستقرار لا تتحملها، وتفتحها على المجهول، أو «صفقة» تهدد المكتسبات «التقدمية» للمجتمع التونسي؛ اذ كان على سطح الأحداث ما يعطي الانطباع بأن البلاد متجهة نحو استقطاب بين طرفين هما: الإسلاميون، والحزب الحاكم، والحال أن حقيقة الأوضاع كانت ترشح البلاد لطريقين: طريق الديموقراطية والهوية والحداثة والاستقرار، وطريق الانغلاق والإقصاء والقطيعة.

ولم يكن أحد يقدّر حق قدرها كلفة الحسم بين خيارين: خيار التحول الديموقراطي، والاعتراف بجميع الأطراف من دون تحفظ، وخيار

الاستبعاد للطرف الإسلامي، بعد فشل محاولات ترويضه، واحتوائه، وشقه، ودمجه في منظومة، كشفت عن ضيقها وجمودها.

صراع على المجال الرمزي

لقد غذى صعود الإسلاميين صراعاً على المجال الديني، الذي لم تعرف السلطة منافساً لها عليه قبل ظهور الحركة الإسلامية الحديثة، فالنخب العلمانية داخل السلطة وخارجها كانت حازمة في تهميش بُعْد الهوية العربية الإسلامية، وقد قطعت في ذلك شوطاً بعيداً، صارت تشعر معه أنها مطلقة اليدين في صياغة مجتمع هجين غير واضح الانتماء، تستنكف أن تبنى شخصيته على القيم العربية الإسلامية، ظنّاً منها أنه كلما تجذرت القطيعة مع الماضي خيره وشره، كلما اقتربت من ركب الحضارة، وقلصت الفجوة مع الدول المتقدمة.

وبقدر ما كانت عملية تهميش التدين التقليدي ورموزه سهلة لنخبة رأت فيه تخلفاً وانحطاطاً، وأفقدته كل فاعلية اجتماعية وتاريخية، بقدر ما كانت محاولة تصويب المسار، بعد أن قطعت خط الرجعة مع الهوية عملية أشد تعقيداً، فكما كان التدين التقليدي ورموزه يفتقر على الأرجح إلى مقومات الاستمرار والتطور، كان نهوض النخبة التغريبية بعملية الإحياء الديني أمراً مستحيلاً، ففاقد الشيء لا يعطيه، إذ لم تكن مؤهلة لذلك، وليس بمستطاعها غير المزايدة بالمعطى الديني على شرائح شبابية، أرادت أواسط السبعينات باسم إنجاز الثورة، ومناهضة الإمبريالية (الإلغاء الكلي للدين)، كمعطى اجتماعي وثقافي، وكرأسمال رمزي.

لقد كانت الحركة الإسلامية التي نشأت على قاعدة التناقض مع السلطة، واليسار الماركسي في الوقت نفسه، هي المرشحة لإعادة الفاعلية لدور الدين: عقيدةً، وسلوكاً، وأخلاقاً، ونظاماً اجتماعيّاً، ولكن كيف لها أن تؤدي ذلك الدور من دون الاصطدام بسلطة، لئن كانت تتحمل المسؤولية في تشجيع الانسلاخ عن الهوية العربية الإسلامية، إلا أنها لا تقبل البتة أن ينافسها طرف في مجال، إما قامت بتهميشه أو السيطرة عليه واحتكاره.

لقد كان الفشل في ضبط الأدوار، بين الدولة والمجتمع في تنظيم المجال الديني، عاملاً من عوامل التوتر بين السلطة والإسلاميين، الذين ما فتئوا يؤكدون عدم احتكارهم للصفة الإسلامية، واستعدادهم لتجنب تسييس المساجد، من دون أن ينسحبوا منها، خصوصاً إذا أفسح لهم مجال التعبير والمشاركة في الحياة العامة، لكن احتفاظهم بالصفة الإسلامية، وإصرارهم على الجمع بينها وبين الصفة الإسلامية، جعل الدولة وحزبها الحاكم يتصرفان بعقلية حروب الاسترداد، وتستعمل سلطة القانون، لإبعاد خصومها، وطردهم خارج تلك المناطق المحرمة، بل تجريم أية مبادرة مستقلة للنشاط في ساحتها.

وبالمقارنة مع بعض التجارب المجاورة -مثل المغرب- التي تحرص الدولة على أن ترسي شرعيتها على الدين، يبدو أنها كانت أكثر نجاحاً وواقعية، في تنظيم الأدوار بين المؤسسة الدينية الرسمية والمؤسسات الأهلية، وقد سهل لها ذلك عملية الإدماج السياسي للتنظيمات الإسلامية، وتقوية اللحمة الاجتماعية والجبهة الداخلية، والمصالحة مع الهوية، وتأهيل

المؤسسة الدينية لأداء وظائفها الروحية والثقافية والأخلاقية والاجتماعية، وتخطي التلازم العكسي بين قوة الدولة وضعف المجتمع، أو ضعف الدولة وقوة المجتمع.

لقد فشلت التجربة التونسية في تحييد المجال الديني، من خطاب، ودور عبادة، وإطار ديني؛ وذلك رغم تسييجه بالإجراءات والتراتيب، التي تجعله فاقداً وظيفته الاجتماعية والأخلاقية والثقافية، ملحقاً بالوظيفة السياسية، كجهاز من أجهزة القمع الأيديولوجي، والسيطرة على مجال من أهم المجالات الرمزية، التي تأخذ بعدها الحقيقي بالأشواق الروحية، وبحرية التعبير والتلقائية، سواء تعلق الأمر بالعبادة الفردية، أو بالعبادة الجماعية في أبعادها الشخصية أو الاجتماعية الأنثروبولوجية.

وقد يكون اقتحام الدولة هذا المجال واحتكاره، وكبت أي تعبير حر ومستقل في فضائه الرحيب -رغم أنها تعيب على خصومها الإسلاميين استعمال الدين لأغراض سياسية- هو من أخطر الأدوار التي تلعبها، من أجل الحفاظ على هويتها الأصلية، كدولة منتدبة للتغريب والتحديث، لا مستأمنة على الدين والهوية، لذلك يرفض النظام تقديم أي تنازل، أو أن يحيد عن هذا الصراع، رغم دعوات المصالحة، وإشارات الطمأنة التي يرسلها الإسلاميون في حركة النهضة، للتمايز عن إشارات التحذير والتهديد، التي أرسلتها المجموعة السلفية، التي لجأت إلى المواجهة المسلحة مع السلطة، في أحداث مدينة سليمان الأخيرة.

وفي ظل عالم متغير، لم يعد فيه يسمح للدولة بأن تحتكر التدخل في قضايا المعتقد وحرية العبادة، ويزداد الوعي بضرورة التمييز بين الخطاب السياسي المباشر والخطاب الديني المتعالي على الصراعات الفئوية، قد يكون من واجبات الدولة إعادة تنظيم الأدوار، واحترام استقلالية الدعاة، وتوفير شروط تأهيلهم العلمي، وفتح دور العبادة أمام المؤمنين، من دون قيود إلا الضوابط المنصوص عليها في الدين نفسه، ومجمع عليها بين أهل العلم.

ومن أوكد واجباتها أيضاً: ضمان حرية العمل السياسي، وحق التنظم للراغبين في ذلك، واعتبار الدفاع عن الهوية والصدور عنها حقّاً مشتركاً لا إقصاء فيه، غير أننا لم نلمس لدى السلطة غير الإصرار سياسيّاً وأمنيّاً على إبقاء سقف طموحات حركة النهضة جد منخفض، وكلما سعت هذه الأخيرة إلى رفع الطوق قوبلت بحزم، تعده قسوة غير مبررة واستمراراً لسياسة جاوزت في أوج انتهاجها حدود المعقول في غطرستها، واستخدامها المفرط للردع والكبت والهرسلة.

إنهاء القطيعة

تعالت خلال السنوات الأخيرة الدعوات لطيٍّ صفحة الماضي، وتنقية المناخ السياسي والاجتماعي، وفتح آفاق في العلاقة بين السلطة والإسلاميين، وبين الإسلاميين والعلمانيين.

إن ثمة مراجعات مؤكدة لدى كل الأطراف، عدا السلطة التي لا تفصح عن حقيقة موقفها، ولا يلمس لديها تغيير جوهري في السياسة وفي المواقف، ولكن يلاحظ تغير نسبي في اللهجة وفي المعاملة؛ فقد دعا الوزير السابق محمد الشرفي، خصم الإسلاميين لسنوات، وحليف السلطة في مشروع تجفيف المنابع، إلى الاعتراف بحركة النهضة في سنة 2002، معتبراً أن الدولة التونسية تحتمل وجود الإسلاميين، ودافع عن تمثيل لهم في المؤسسات النيابية، بما في ذلك البرلمان، بنسبة تقارب النسبة التي حصلوا عليها في الانتخابات التشريعية لسنة 1989، والتي شاركوا فيها بقائمة مستقلة.

كما حاول الهاشمي الطرودي، أحد منظري اليسار البارزين، في كتابه: «مأساة بغداد» التأصيل الفكري والسياسي لقيم ائتلاف إسلامي وطني ديموقراطي، من أجل دمقرطة الدولة والمجتمع، وتكوين كتلة تاريخية، تحمل على عاتقها مشروع النهضة، الذي أخفق بسبب الفصام بين المهمة الديموقراطية والمهمة الوطنية، وقد وجد هذا التأصيل ترجمته الفعلية في تشكل هيئة 18 أكتوبر (تشرين الأول)، رغم تعثرها، ورغم أن ما ورد في كتابه المذكور لم يأخذ حظه من النقاش. ونلاحظ أيضاً تطوراً نظريّاً وعمليّاً ملموساً، في مواقف عديد الأحزاب وزعاماتها، باتجاه الإقرار بحق الإسلاميين في الوجود السياسي، شأنهم شأن بقية الأطراف.

قد يشكك البعض في مبدئية بعض المواقف الداعية لإنهاء الحظر والحصار على حركة النهضة، واعتبارها طرفاً وطنيّاً، يعترف بحق

الاختلاف، ولا يحتكر الحقيقة، ويعترف بحق الجميع في الوجود والتنظم والمشاركة، ولكن تطور الأوضاع يتخذ مساراً نحو التعامل مع الإسلاميين كأمر واقع، والتواصل مع رموز حركة النهضة في حدود ما تسمح به الأوضاع الأمنية والسياسية، بما لا يمنع إمكان توقع المزيد من غضّ الطرف على الأنشطة غير المخلّة بالنظام العام، وغير المؤدية إلى انتزاع المبادرة من السلطة، أو التأثير المحسوس في موازين القوى.

إن عقد التسعينات كان هو الأسوأ في علاقة حركة النهضة بالسلطة، إذ سخرت كل إمكانات الدولة من أجل تفكيكها، وفرض أعلى درجات الحظر على أنشطتها، بل وفك أية روابط اجتماعية وإنسانية بين أنصارها، وقد تعرضت في هذا الإطار إلى ما لم تتعرض له أية حركة سياسية وأيديولوجية في البلاد، منذ قيام النظام الجمهوري.

وكأنما نسيت الدولة أن إسلاميّي حركة النهضة مواطنون تونسيون، لا يكنون لها عداوة بدائية، بقدر ما كانوا يبحثون لهم عن مكان في ظل سلطتها، التي ما فتئوا ينشدون اعترافها بهم، حتى وإن كانت شرعيتها تبدو لهم منقوصة، وأن هاجسهم الأصلي لم يكن هاجساً سياسيّاً بقدر ما كان هاجساً أخلاقيّاً وثقافيّاً، حتى وإن لم تتبلور رؤيتهم الثقافية.

إن ذلك الهاجس الأصيل على عمومه، مهما بدا غير منسجم مع هوية الدولة المنتدبة للتغريب والتحديث، يظل هاجساً لتيار من تيارات الإحياء الديني والحداثة، ينشدها على غير الصيغة الغربية الحصرية

والقسرية، والتي يصعب فصلها عن سياقها التاريخي الأوروبي، وإن المنضوين ضمن تيار الإحياء الإسلامي، مهما كانت مرجعيتهم الفكرية، هم إلى حد ما ثمرة المنظومة التعليمية التونسية بهناتها وإيجابياتها، من دون أن نتجاهل أنهم نهلوا من معين ثقافة إسلامية لم تكن تقدمها المدرسة والجامعة التونسية.

إلا أن التدين المشوب بالهمّ الحضاري، والممزوج بالبعد الحركي السياسي، ليس فقط نتاج تلك الثقافة، وإنما هو حاجة اجتماعية وثقافية أصيلة وطارئة، ملازمة للمجتمع ومتأثرة بتحولاته، طامحة إلى التأثير فيه، ولن يجعله الصد والتنكيل به أقل تجذراً وخطورة، أو أقل انتشاراً إلا بصفة مؤقتة، بل إن الضغط المستمر والمفرط، إذا جاوز حدود الاحتمال والقدرة على التكيف، من شأنه أن يولد الظاهرة الاستشهادية والعنفية، منهجاً في التعامل الوجودي مع الدولة والمجتمع.

وإذا تجاهلت الدولة أن هويتها من هوية المجتمع وليس العكس، وأن تلك الهوية إذا كان ينبغي لها أن تستمر، فهي في حاجة إلى أن تثرى وتتطور، وأن الإبقاء عليها كهوية منفصمة (التغريب والتحديث القسري)، سيضعها حتماً على خط القطيعة مع الديناميكية الداخلية للمجتمع، الذي أرادت صياغته تعسفاً عكس مساره الطبيعي، فتتحول بذلك إلى دولة قامعة قاهرة، لا دولة تحديثية ضامنة للحرية صانعة للتنمية، ومن المفارقة أن تصبح الدولة خطراً على السلم المدني والوفاق الأهلي، عوض أن تكون مجسدة ومحققة له في أرقى مظاهره، باعتبارها دولة كل مواطنيها، لا لقسم منهم فقط.

حتمية المراجعة

إن كلاً من حركة النهضة والسلطة، تشعر -في تقديري- بصعوبة ترتيب العلاقة بينهما، في ما يمكن أن نسميه مرحلة ما بعد السجن، ويبدو أن الإسلاميين بعد سنوات القطيعة والمواجهة مع النظام، وبعد أن كان يفترض فيهم أنهم قاموا بتقييم تجربتهم السياسية، وطبيعة علاقتهم بالسلطة وبقوى المجتمع وأطراف المعارضة، واستحضارهم التحديات الداخلية والتحولات الإقليمية والدولية، ساعدهم على ذلك الاستقرار والإقامة لسنوات في بلدان أوروبية وغربية ديموقراطية متقدمة، صاروا أكثر تفهماً لحاجة البلاد إلى الاستقرار والمصالحة، وحاجة الدولة إلى تطوير نفسها وإثراء هويتها الوطنية، من دون فقدان مميزاتها الحداثية، أو الذوبان في عولمة تكنس الهويات كنساً، ولا تقيم اعتباراً لسيادة الدول.

وإن تحصين الجبهة الداخلية من مستلزمات الحفاظ على الوجود الوطني، من دون أن يكون ذلك على حساب حرية تمتعوا بمزاياها في بلدان الإقامة، وحرم منها إخوانهم في وطنهم، لذلك اتسم الخطاب السائد لرموز النهضة في الداخل والخارج خلال السنوات الأخيرة بجعلهم المصالحة الوطنية الحقيقية، ومناهضة العولمة الشرسة والهيمنة قضيتهم، من دون أن يتنازلوا عن حق حركتهم في الوجود، كطرف وطني إلى جانب بقية الأطراف، ومن دون التخلي عن مطلب الحرية والديموقراطية، واحترام حقوق الإنسان، ورفض الاستبداد، والالتزام بالدفاع عن الهوية العربية الإسلامية.

كما يبدو أن الدولة والحزب الحاكم والأطراف الحليفة لهما، تبدي اهتماماً أكبر بالنقاشات الدائرة في الساحة الإسلامية، والتي تنقلها مواقع الإنترنت، بغثها وسمينها، وهي تعكس رغبة النهضة بالظهور في ثوب جديد ومساعٍ جدية لتطوير نفسها من الداخل، وتأكيد حضورها ضمن المشهد السياسي الوطني، في تعايش ووفاق مع الأطراف المستعدة للقبول بها والعمل المشترك معها.

ولا يمكن للسلطة تجاهل ما تؤكده حركة النهضة وتبديه، من استعداد مبدئي للاستمرار في خيار نبذ العنف والازدواجية، والحرص على إظهار أكبر قدر ممكن من الوضوح في المواقف والبرامج، والواقعية في التعاطي مع الشأن الوطني، لا باعتبار ذلك من شروط السلطة أو غيرها من الأطراف، وإنما باعتباره من مقتضيات التطور الطبيعي لحركة كانت تتطلع، حتى قبل محنة 1991، إلى الانتقال إلى وضع العلنية الكاملة والقانونية، ببدائل وبرامج واضحة ومفصلة.

وقد أعاقت المحنة وملابساتها ذلك التطور الطبيعي، ولكنها لم تحرف حركة النهضة عن سَمْتِهَا الذي عُرِفَتْ به، فلم تفرخ داخل السجون، وفي المنفى، تكفيريين أو متشددين.

لكن لا بد من الملاحظة أن السلطة لم تبدِ إلى الآن أية إشارة تفيد بإمكان قبولها بحركة النهضة في نسختها القديمة، حتى وإن كانت النهضة في الشكل والمضمون، الذي عُرِفَتْ به في الماضي -ولا نتصوره وارداً ولا

ممكناً- لا تمثل مشكلاً داخل المجتمع التونسي الذي ألفها وألفته، والذي يعرف اليوم أشكال تَدَيُّنٍ اجتماعي عفوي، على درجة من التنوع، تصعب معها مطابقته بأي نموذج سائد، أو وافد أصيل، أو دخيل.

ويعتبر النموذج النهضوي -بالمقارنة معها- أشد أصالة وتماسكاً، وأكثر قدرة على التواصل والاستمرارية، ومن مسؤولية الدولة مراعاة ذلك التنوع والتغاضي عنه، إلا إذا جاوز مبدأ التعايش والتسامح، الذي يمكن أن يكون عنصراً أساسيّاً في هوية الدولة، يعدل من غلواء التغريب المفروض، والتطرف العلماني غير الديني، ومن شراسة التحديث القسري.

وبقدر ما تراجع الدولة خيار «الكل الأمني» في التعامل مع الإسلاميين، وخيار الفرض التعسفي لنمط من التحديث، لا يكون مخصباً خارج سياقه، وتفسح المجال لحرية التعبير والإبداع، وتقحم مبدأ التسامح كلبنة في بناء هويتها، كلما أمكن تحول النظام نحو مزيد من الانفتاح، وأمكن توفير شروط إرساء مصالحة وطنية، يستفيد منها الجميع، ويكون الإسلاميون أحد أطرافها، إذ لا تصور لمصالحة تحقق ثراء هوية الدولة وتحديث المجتمع من دونهم، وإلا فسيستمر ترحيل الأزمة ويتكرر سيناريو القطيعة.

إن المشهد السياسي في تونس لم يتغير بعد مرور عشرين عاماً من عمر نظام السابع من نوفمبر، ولكن معطيات كثيرة تغيرت، من ذلك أن رغبة حركة النهضة، في الانفتاح على كل الأطراف، خيار أكثر مما هو

تكتيك مرحلي، وسعي للتعايش كمسار ومنهج، بقدر ما هو حاجة ربما تقدر أنها حاجة وطنية واجتماعية، لا حاجة حزبية فقط، كما يمكن أن نستنتج من دفع رموزها وقادتها عن أنفسهم مسؤولية إفشال محاولات التجاوز، وإلقائها على النظام، أو اعتبار إلقاء التبعة عليها في استمرار القطيعة، عملية تسويق من سلطة تريد تأجيل المعالجة السياسية لملف الحركة، من المؤشرات القوية على أن لديها الاستعداد لتقبل صيغة حل ممكنة، تشابه من قريب أوبعيد صيغ المشاركة التي تم التوصل إليها في أقطار عربية أخرى.

إن أحداث غزة الأخيرة (نهاية 2008 وبداية 2009)، وردّة الفعل الشعبية في البلدان العربية والإسلامية، بقدر ما أظهرت اتساع الفجوة وعمقها بين الأنظمة والشعوب، فإنها كشفت مدى تجذر التيارات الإسلامية، ووحدة الإحساس بتحدي الهوية، ستشجع لا محالة على البحث عن سبل تجسير العلاقة بين الأنظمة والنخب والجماهير، وسيكون من أولويات السماح بحرية التعبير على أوسع نطاق ممكن، تفادياً لانتفاضات شعبية وانفجارات اجتماعية لم تعد مستحيلة.

إن تحولاً ما بصدد الحصول داخل المجتمعات العربية، مثل التقارب بين التيار الإسلامي والتيار العروبي، وهو مقدمة لإعادة تشكل المشهد السياسي العربي، كما أن تجربة تشريك الإسلاميين، من موريتانيا إلى ماليزيا، والتي جاوزت العقد ونصف العقد في بعض الأقطار، وأثبتت جدواها في مواجهة التحديات، ستكون بالتأكيد قابلة للتعميم مع بعض التأخير وخصوصية في التنزيل.

ويرى بعض الباحثين، أن أسباباً أخرى غير الأسباب الهيكلية، التي أبرزناها في هذا البحث، سترشح الحياة السياسية في تونس للتطور في اتجاه المصالحة الوطنية، مما نعده تفاؤلاً مفرطاً، فيه قفز على الكثير من العقبات والصعوبات، لكنه سيناريو نورده للقارئ على سبيل الاطلاع، حتى لا نكون قد أغفلنا بعض الجوانب، التي يراها البعض ذات تأثير في تطور الحياة السياسية في بلد كتونس، له خصوصية، إن لم نقل يحكمه منطق خاص.

يقول الباحث العربي صديقي: «إن ما سيكون مهماً في تونس، بين العامين 2009 و 2014 ليس كيف جاء ابن علي إلى السلطة قبل اثنين وعشرين عاماً، ولا كيف فاز في انتخابات العام 2009، بل ما إذا كانت سنواته الخمس الأخيرة مكّنت من تحقيق مصالحة وطنية، وأفضت إلى عملية تحول ديموقراطي، وما إذا كان قادراً على الالتزام بخروج مشرف وديموقراطي في العام 2014، إذ إن مثل هذا الخروج سيضمن له مكاناً مهماً في تاريخ تونس السياسي»[10].

(10) العربي صديقي: التحدي الديموقراطي في الولاية الأخيرة لزين العابدين بن علي.

الإسلاميون التقدميون

طلائع التنوير الإسلامي في تونس

مصدق الجليدي(*)

«الإسلاميون التقدميون»

ظاهرة ثقافية-حركية استأثرت باهتمام المتابعين للشأن السياسي والثقافي بتونس، ولا يعود ذلك لحجمها الجماهيري أو عمق تأثيرها السياسي، وإنما فقط لخروجها عن أبرز ممثل للإسلام السياسي في تونس، وهو «الجماعة الإسلامية» التي تحولت فيما بعد إلى حركة الاتجاه الإسلام، ثم حركة النهضة.

(*) باحث وكاتب من تونس.

إن الأهمية التي اكتسبها نشاط الإسلاميين التقدميين، هذه المجموعة -التي لا يتجاوز عدد أفرادها بضع عشرات من المثقفين والأساتذة والطلبة من ذوي التوجه الإسلامي- تستمدها أساساً من حركة المراجعة الكبرى، التي قامت بها لتراث الفكر الإخواني الذي مثل الأرضية الأيديولوجية للحركة الإسلامية، وكذلك لموقفها الرافض للتعصب والانغلاق الفكري، واتخاذها موقفاً عقلانياً مستنيراً من التراث الإسلامي، وانفتاحها على مختلف روافد الفكر التقدمي في العالمين السنّي والشيعي، بل وحتى في العالم الغربي بشقّيه الاشتراكي والليبيرالي.

الإطار التاريخي

تعود الجذور الأولى لتشكل نواة مجموعة «الإسلاميين التقدميين» إلى أواخر السبعينات من القرن الماضي، عندما «عاشت الساحة الإسلامية التونسية، حالة مخاض فكري وحركي من أجل التأقلم مع البيئة التونسية، ومع المرحلة التاريخية المعاصرة»[1].

ولم تنشأ هذه الظاهرة الإسلامية اليسارية -كما نعتها محسن ميلي في كتابه «ظاهرة اليسارالإسلامي»- دفعة واحدة، أي أن الانفصال عن الحركة الأم قد تم بشكل متدرج، اتخذ في البداية شكل تيار إصلاحي نخبوي، حاول أن يعمّم حالة النقد والإصلاح من الداخل، قبل أن ينتقل إلى

(3) صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون (القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، الطبعة **الأولى** 2000)، ص16.

بلورة رؤاه النقدية التقييمية من خلال كتابات رائده الشيخ أحميدة النيفر، على صفحات مجلة «المعرفة»، التي أصبحت في مرحلة متقدمة الناطقة باسم فكر ومواقف «الجماعة».

لكن عندما تضافرت عوامل عدة، بعضها ذو صلة بتفجر التناقضات الاجتماعية داخل المجتمع التونسي (أحداث 26 يناير (كانون الثاني) 1978)، وبعضها على علاقة بحدث الثورة الإيرانية، وكيفية تعامل الحركة الإسلامية مع كل منهما، زيادة على تأجج التناقضات الفكرية والأيديولوجية المتراكمة بين الخط الإصلاحي وتوجهات الحركة الأم ذات الطبيعة الفكرية المنغلقة وذات الطبيعة القيادية المشيخية. عندما تضافرت كل هذه العوامل وغيرها، مما سيأتي الحديث عنه، لم يجد شباب التيار الإصلاحي بدّاً، خاصة عندما ووجهت مطالبُه من طرف القيادات الإخوانية بالرفض والإقصاء، لم يجد هؤلاء الشباب بدّاً من إعلان الاستقلال التام عن حركة الاتجاه الإسلامي[2]، فعقدوا مؤتمرهم التأسيسي يومي 24 و 25 يوليو (تموز) 1980، حيث «تمت المصادقة على (اللائحة المستقبلية) التي تضمّنت جملة من الرؤى العقدية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكانت تلك أول محاولة تقوم بها المجموعة

---

(2) كان للشباب الطلابي الإسلامي دور بارز في تطوير أطروحات الاتجاه الإسلامي، وفي حركة النقد والمراجعة التي طالت الأطروحات الإخوانية. وقد كان كاتب هذه السطور من بين مجموعة من الشباب، الذين شاركوا في حوارات نقدية معمقة للتوجهات الفكرية لحركة الاتجاه الإسلامي منذ مطلع الثمانينات. وامتدت هذه النقاشات خارج الجامعة مع الأخ صلاح الدين الجورشي، حيث تم الاتفاق على إعطاء الأولوية للجانب الثقافي في عملية التغيير الاجتماعي، دون مصادرة حق الآخرين في النشاط النقابي والسياسي والحقوقي. ولكني أرى الآن شخصيا أنني قد تجاوزت تجربة «الإسلاميين التقدميين»، نحو مقتضيات البحث العلمي في مجال العلوم الإنسانية، بعيداً عن كل مسبقات أيديولوجية.

للانتقال من موقع الأسئلة النقدية إلى بلورة اختيارات بديلة ذات طابع تقريري»[3].

الخلاف التنظيمي والفكري بين التيارين

ليس المكوّن التنظيمي في الحركات والأحزاب السياسية مفصولاً عن المكون الفكري والأيديولوجي، وعادة ما يتأثر شكل التنظيم وطرق عمله بالخلفية الفكرية للحركة أو الحزب، فمثلاً عندما يكون الفكر دوغمائيا يكون التنظيم مبالغاً في الهرمية والمشيخية، ولا يتيح الفرصة للنقد الداخلي. والعكس بالعكس، فحين يكون الفكر ديموقراطياً وحراً، ينشئ هيكلاً تنظيمياً جماعياً تشاركياً منفتحاً على النقد والتطوير والتغيير، لهذا سنتتبع في عرضنا لعناصر الخلاف الذي اندلع بين الجماعة الإسلامية في تونس والتيار الإصلاحي، الذي استقل عنها فيما بعد فكرياً وتنظيمياً ليكوّن مجموعة «الإسلاميين التقدميين»، أولاً عناصر الخلاف الفكري، لننتهي إلى عناصر الخلاف التنظيمي.

وتجدر الإشارة إلى أن الجانب النقدي لأطروحات الجماعة الإسلامية المتكئة على الأيديولوجيا الإخوانية، يمثل جزءاً لا يتجزأ من الطرح الفكري لمجموعة الإسلاميين التقدميين، خاصة في مراحل تكونها الأول؛ ولذا سنتعرض لهذا الجانب النقدي أولاً، ثم نخلص -إثر تقديم عناصر الخلاف التنظيمي المشار إليه- إلى تقديم القسم البنائي الإيجابي من منظومة الفكر «الإسلامي التقدمي».

---

(3) صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون، مرجع سابق، ص70.

أولاً: الخلافات الفكرية

لم يكن تفكير مؤسسي الجماعة الإسلامية في تونس في البداية نسقياً، بل كان «مزيجاً من العناصر الفكرية المتنوعة بتنوع تكوين العناصر المؤسسة، لكنه في عمومه كان يجنح إلى التفسير الأخلاقي للقضايا، أي تفسير الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعناصر ثلاثة هي: فساد أخلاق الأفراد والأمة، ابتعاد التونسيين عن مرجعية الإسلام النقي وقيَمه وقوانينه، نقد الغرب والتصدي لتقليده والتشبه به»[4]؛ وكان خطاب «الجماعة» في البداية خليطاً من السلفية والتصوف والمودوديات -نسبة إلى أبي الأعلى المودودي- وشيئاً مما كتبه مالك بن نبي، ثم تأثرت العناصر القيادية بشكل بارز بالتجربة الوافدة من المشرق، تجربة الإخوان المسلمين، لعدة أسباب دعوية وتربوية وثقافية وحركية وأيديولوجية، لا يتّسع المجال لشرحها.

ومن المفيد هنا التنبيه إلى أن نموّ الجسم الحركي للجماعة الإسلامية بتونس لم يتم دائماً نتيجة خطوات مدروسة بعناية، بل كان في مراحل هامة بتأثير من الضواغط الأيديولوجية-الحركية أو السياسية-الأمنية؛ وهكذا وجدت الجماعة في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين إطاراً تنظيمياً حركياً يسرع من نسق بنائها الأيديولوجي، ويضاعف من قدراتها التنظيمية والحركية، بوراثة سلبية لكل تراثه الفكري والعقدي والسياسي، ولذلك «كانت قيادة الجماعة الإسلامية حريصة في ذلك الوقت على إظهار

---

(4) المرجع السابق، ص26.

الإخوان في صورة ناصعة وصحية جيدة، وتجنبت إخضاع تاريخ الحركة للمراجعة والنقد. لقد سادت الرغبة يومها في أن يكون للجماعة نموذج تنتمي له وتقتدي به»[5].

أدّت هذه الحالة الإتباعية إلى غربة الحركة الإسلامية عن واقعها الثقافي والاجتماعي التونسي، وهذا هو أحد المآخذ التي عبّر عنها نشطاء مجموعة الإسلاميين التقدميين، الذين نهجوا -بتأثر من الفكر السوسيولوجي الإسلاموي للمفكر الإيراني علي شريعتي، وبتأثر من أعمال حسن حنفي حول صلة العقيدة بالثورة الاجتماعية والثقافية، وغيرها من منابع الفكر لديهم- نهجوا خطاً إصلاحياً مختلفاً.

كانت العناصر القيادية للجماعة الإسلامية تفتقر للتكوين العلمي والثقافي والسياسي، الذي يصلها بهموم الجماهير، وينبهها إلى مقتضيات اللحظة الحضارية، ومن هنا بدت الجماعة وكأنها جسم غريب زرع في التربة الثقافية والاجتماعية التونسية -بالرغم من جماهيريتها الظاهرة- وفي توازٍ تام مع خط الحركة الإصلاحية بمختلف مراحلها، من خير الدين إلى بورقيبة، مروراً بالطاهر بن عاشور، الذي لم يتم الالتفات إلى فهمه المقاصدي للشريعة، والطاهر الحداد، الذي أعلن الحداد على مشروعه التحريري للمرأة في الثلاثينات، وغيرهم من رواد الإصلاح شرقاً ومغرباً.

وفي مقابل ذلك تم الإقبال على كتب سيد قطب ومحمد قطب وأبي الأعلى المودودي وأنور الجندي وفتحي يكن وسعيد حوى، وغيرهم

---

(5) المرجع السابق.

من رموز الإخوان في مصر وسوريا والباكستان، كما تماهى الشعور الجمعي لأبناء الحركة الإسلامية في تونس مع تجارب السجن والتعذيب وبطولات الصمود الإخواني المصري، أمام الجهاز المخابراتي والأمني في حكومة الضباط الأحرار، من خلال تلقفهم لكتاب زينب الغزالي «أيام من حياتي» وقراءاتهم عن محاكمات الدجوي وغيرها من أدبيات السجون، والمحاكمات الأمنية للإخوان.

ولكن التأثير الأقوى كان من قبل كتابات المرحوم سيد قطب، حيث «لم ينتج الإخوان ولا الحركة الإسلامية المعاصرة منظراً أقوى وأكثر تأثيراً من سيد قطب، ولكن في المقابل لم يعانِ الإخوان وغيرهم من مآزق نظرية وعملية مثلما عانوا من منهج التغيير الذي افترضه قطب في تفسيره للقرآن، وفي مؤلفه الشهير «معالم في الطريق»[6].

كانت الكوكبة الأولى من الأسئلة الحارقة التي طرحها رواد تجربة «الإسلاميين التقدميين» بتونس، قد صاغها الشيخ أحميدة النيفر[7] في مجلة «المعرفة»، في أواخر السبعينات (1977-1978)، وجاءت في سلسلة من المقالات تحت عنوان «من أين نبدأ؟»

ومن بين تلك الأسئلة، السؤال المتعلق بمدى تأثير الفكر الصوفي على الحركات الإسلامية المعاصرة؟ وتساءل: «هل يمكن أن نعتبر الصوفية

---

(6) المرجع السابق، ص29.

(7) واصل الشيخ أحميدة النيفر دراسته العليا في الأزهر الشريف إلى حدود الماجستير، ثم أنجز أطروحة الدكتوراه في جامعة السوربون بباريس.

مسؤولة عمّا أصاب الإسلاميين من فشل وانحراف وتجمّد؟». أما العوارض التي دفعته إلى البحث عن احتمال وجود مثل هذه العلاقة فقد أورد منها ثلاثة:

1 - الاعتقاد الراسخ في أن الزهد هو المثل الأعلى في التربية الحركية.

2 - الإيمان الثابت بأن الجماعة التي وقع الانتماء إليها هي الوحيدة التي توصل إلى الحق، وأن ما عداها من الأفراد والجماعات في الضلال المبين.

3 - الطاعة المطلقة الكاملة للشيخ القائد[8].

كما تداعت بعد ذلك الأسئلة الحارقة، ومن بينها سؤالان اكتسيا أهمية خاصة:

الأول: أي العاملين خاضع للآخر: الفكرة، ممثلة في هذه الحالة بالدين، أم الواقع؟ لقد اعتبر الإسلاميون «أن الدين هو الأصل وأن الواقع هو الفرع. الدين ثابت والواجب يقتضي تطويع الواقع ليتكيف مع الثابت. تم التعاطي مع الدين والواقع باعتبارهما مفهومين مطلقين، مع أن كليهما (أي فهم الدين وفهم الواقع) نسبي، وأن كليهما في علاقة جدلية بالآخر لا انفصال لها»[9].

---

(8) أحميدة النيفر، سلسلة مقالات «من أين نبدأ؟»، الحلقة الثالثة، «دعوة يقن»، مجلة المعرفة، العدد الرابع، السنة الرابعة، يناير (كانون الثاني) 1978.

(9) صلاح الدين الجورشي، الحركة الإسلامية في الدوامة: حوار حول فكر سيد قطب (تونس: دار البراق، 1985)، ص90 - 91. وتعكس الوثيقة المشار إليها إلى حد كبير الكيفية التي نوقشت بها أفكار قطب، سواء في الساحة التونسية، أو بعض الساحات العربية، مثل الساحة اللبنانية. فرغم أن الكراس (24) لم يُكتب له النشر إلا عام 1985، غير أن الجزء الأكبر منه أنجز في سنة 1981، أي عندما أصبحت القطيعة مع «الجماعة» الأم واقعاً لا رجعة فيه، كما يقول الجورشي.

الثاني: هل المجتمعات الإسلامية حقاً -بما فيها المجتمع التونسي- جاهلية؟ وهذه مسألة مركزية في أطروحة سيد قطب، وهي من ثمار الإجابة المؤمثلة للدين (فصله عن الواقع) عن السؤال السابق. ويلاحظ أنصار الإسلام التقدمي أن مقولة «جاهلية المجتمعات العربية المعاصرة» قد ابتعدت بمشروع الإخوان في كثير من جوانبه، عما حدده له مؤسس الحركة حسن البنا في رسائله ومذكراته.

وإذا ما أردنا أن نلخص أهم اعتراضات التيار الإسلامي التقدمي ممثلة في أحد مؤسسيه[10] على مقولة «الجاهلية» وعلى غيرها من مقولات سيد قطب، كالـ«الحاكمية» و«الاستعلاء»، فإننا سنجدها تتمثل في أن المنهج الذي خطه قطب لاستنهاض همم الأفراد والشعوب الإسلامية للخروج من أوضاعهم الحضارية والاجتماعية المتردية، كان منهجاً لا تاريخياً ولا اجتماعياً. فهو:

أ - **منهج لا تاريخي:** لأنه افترض بأن ما يسمّيه جاهلية اليوم لا تختلف عن الجاهلية الأولى، وأن الجاهلية ليست مرحلة تاريخية، بل وصف للمجتمعات الضالّة يتكرر دورياً في التاريخ. ومن هنا يرى سيد قطب ضرورة إعادة النهج القديم نفسه بنقل الناس من دائرة الكفر إلى دائرة الإيمان، وتحويل الجماعة المؤمنة إلى مجتمع يؤسس دولته في مكان ما، وكأن التاريخ قد توقف عند لحظة ظهور الإسلام الأول.

---

(10) كما عبر عنها الجورشي في كتابه «الإسلاميون التقدميون» المشار إليه سابقاً، ولنا تعقيبات وشروح تتخلل هذا العرض نضيفها بحسب ما نراه مناسباً.

ب - منهج غير اجتماعي: لأنه يتحدث عن حالات انقطاع عن «المجتمع الجاهلي»، سماها مفاصلة. مفاصلة تامة بين حزبين اثنين: حزب الله وحزب الشيطان. «وهما صنفان متميزان لا يختلطان ولا يتميعان، لا نسب ولا صهر، لا أهل ولا قرابة، لا وطن ولا جنس ولا عصبية ولا قومية، إنما هي العقيدة، والعقيدة وحدها، إنها المفاصلة الكاملة، والانحياز النهائي للصف المتميز»[11].

هذه ليست سوى نماذج من النقد الفكري، والمراجعات التي مارسها الأعضاء في مجموعة الإسلاميين التقدميين بتونس، للإرث الفكري الإخواني، ممثلاً في أطروحات سيد قطب، «ولعل التصدي لأفكار قطب، ثم تخلّي حركة الاتجاه الإسلامي فيما بعد عن جانب من أطروحاته، قد ساهم بشكل رئيسي في الحيلولة دون أن تفرز الحالة التونسية تنظيمات وتيارات شبيهة بما عرفته الساحة المصرية من جماعات راديكالية، تتخذ من كتابات قطب مرجعية لها، تؤوّلها في اتجاه بلورة مفاهيم وآراء أكثر حدة وخطورة»[12].

وانتهى نقاش التيار الإصلاحي داخل الجماعة إلى اعتبار حركة الإخوان المسلمين التي بناها حسن البنا، رغم المساحة الكبيرة التي ستحتلها في تاريخ مصر والبلاد العربية، ورغم دورها الوطني في مقاومة العدو الإسرائيلي، إلا أنها مثلت انتكاسة في عملية الإصلاح الديني التي انطلقت منذ بدايات القرن التاسع عشر.

---

(11) مقتطفات منقولة من كتاب «طريق الدعوة في ظلال القرآن». وهي نصوص لسيد قطب جمعها أحمد فائز. دار العربية. بيروت.

(12) الجورشي، مصدر سابق.

لم تكتفِ حركة الإخوان بالانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة العمل، لكنها ساهمت بقوة في تعطيل نسق المراجعات الكبرى، التي أخذ يشهدها الفكر الإسلامي، بما وفّرته من مناخ ثقافي وسياسي، أعاد هذا الفكر إلى قضايا ومستويات في النقاش، بدأ يتجاوزها قبل ذلك بفترة طويلة.

عند هذا الحدّ، تكون رقعة تمرّد التيار الإصلاحي قد اتسعت لتتجاوز سيد قطب، وتعيد النظر في العلاقة بالإخوان كتنظيم ومرجعية، ثم تنتقل لطرح الأسئلة حول ما كان يعتبر في ذلك الوقت ثوابت لدى الجماعة، التي أصبحت تعرف مع أواخر السبعينات بحركة الاتجاه الإسلامي[13].

سنتجاوز الآن نقد التيار الإصلاحي لمنظومة التفكير القطبي، ممثلة بمفاهيم الحاكمية والجاهلية والاستعلاء، وسنتعرض لطائفة أخرى من المواضيع والقضايا التي استأثرت باهتمام أفراد هذا التيار، وهي ما يلي:

1 - التربية الفنية

من المعروف عن الفكر الديني المتزمت -كالذي اعتنقته الجماعة الإسلامية، خاصة في بداياتها الأولى- أنه يتخذ موقفاً سلبياً من الظاهرة الفنية؛ فالغناء والموسيقى والمسرح والسينما والرسم والنحت، كلها موضوعة من قبل ذلك الفكر في دائرة الحرام، فهي مجالات مشبوهة لا ينصح أخلاقياً بالاقتراب منها، والمخالف لذلك مطعون في استقامته، فهو

---

(13) المصدر السابق.

في عرف المتزمّتين مائع وماجن، وهو كذلك مطعون في صحة عقيدته، إذ هو في عرفهم لا يخشى الله، ويتبع خطوات الشيطان.

وبطبيعة الحال لا يمكن لفكر مستنير، كفكر العناصر الإصلاحية، أن يقبل بهذا الموقف المعادي لأحد أبرز عناوين الثقافة، و«لم يكن الرد على هذا الخطاب فقهياً فقط، أي إظهار بطلانه من خلال تعارضه مع النصوص والفتاوى المستنيرة، بل تم أيضاً تشجيع بعض الهواة من شباب الحركة. صحيح أن التجارب الأولى جاءت باهتة ومهزوزة فنياً، غير أنها كسرت نمطاً في التربية الحركية، وساعدت على خلخلة الثقافة السائدة»[14].

2 - المرأة والحداثة

من المفارقات الاجتماعية-الثقافية الملاحظة لدى ظهور الجماعة الإسلامية، ثم لدى توسعها في القواعد الشعبية، خاصة في مرحلة تحولها إلى حركة الاتجاه الإسلامي، فـ«حركة النهضة»، هي تراجع العناصر النسوية المنتسبة لها عن مكاسب الحداثة الاجتماعية، التي عمل المشروع البورقيبي على تكريسها قانونياً وتربوياً وعملياً، فكأن التاريخ قد توقف تطوره في أذهان هذه الفئة من النساء، فقبلن عن طواعية النظرة الذكورية المستعلية على المرأة، والمكرسة لنظرة محض جنسية لها؛ صحيح أنه قد حدث تغيير جزئي في هذه النظرة للمرأة، ولمكانتها في مشروع التغيير

---

(14) المصدر السابق.

الاجتماعي، على إثر قيام الثورة الإيرانية التي أبرزت الدور الفعلي الذي قامت به المرأة الإيرانية المتحجبة في نجاح الثورة، إلا أن ذات النظرة القديمة لها ظلت هي نفسها في ما وراء هذا القبول «الحركي» لتوسيع مهام المرأة العضو المنتمية للجماعة.

وقد كان عناصر التيار الإصلاحي سباقين إلى طرح القضايا ذات الصلة بمكانة المرأة في العمل الإسلامي، وفي المجتمع بصفة أعمّ؛ فنوقشت مسائل كالاختلاط المكرّس لتقسيم جنسي للمجتمع، «كما نوقش المفهوم القائم على تقسيم الأدوار بين الجنسين في الأسرة والمجتمع، انطلاقاً من الاختلاف البيولوجي بين المرأة والرجل. ورفض التيار الإصلاحي فكرة أفضلية الرجل على المرأة، كما تم اعتبار العمل حق من حقوق المرأة، لا تُحرَم منه باعتبارها أنثى، فهي التي تقرر التخلي عنه أو التمتع به. أما حقوقها السياسية فلم تكن مصدر خلاف، وقد وفّر النقاش أو الصراع فرصة لتقويم مغاير لمجلة الأحوال الشخصية، وتاريخ التراث الإصلاحي، على الصعيدين التونسي والعربي»[15].

3 - العلاقة بالآخر

لقد أفضى التحرر من مقولتي «الجاهلية» و«الاستعلاء» القطبيتين من قبل التيار الإصلاحي، إلى مراجعة العلاقة بالآخر، فتم التخلص من عقدة التمايز عن سائر أبناء المجتمع والوطن الواحد، بغض النظر عن

---

(15) المصدر السابق.

توجهاتهم وانتماءاتهم الحزبية، بل وحتى عن سائر مخلوقات الله من أفراد الجنس البشري، بغض النظر عن دياناتهم وعن قناعاتهم، كما التخلص من عقدة التآمر الذي ينسب للمختلف، وقد استفاد عناصر المجموعة الإصلاحية لاحقاً من هذه المراجعة النوعية الاتجاه نحو الآخر، باندماجهم السهل نسبياً في فعاليات المجتمع المدني من منظمات حقوقية ومجموعات حوار بين الأديان وأحزاب سياسية وجمعيات ثقافية وتربوية[16].

4 - العمل النقابي والمسألة الاجتماعية

لقد مثلت المواجهة الاجتماعية التي حصلت بين النقابيين والحكومة فرصة، لكل من الحركة الإسلامية وللتيار الإصلاحي على حد سواء، لاكتشاف مدى غربة الفكر الإسلامي المطبوع إخوانياً، عما يجري في أعماق المجتمع التونسي من صراعات اجتماعية تراكمت منذ آواخر الستينات، أي منذ أن شرعت السلطة في انتهاج سياسة الانفتاح الاقتصادي، التي «أنعشت» القطاعات الهامشية، وعمّقت الفوارق بين الفئات والجهات والقطاعات.

ولقد عرف عن أنصار الاتجاه الإسلامي، في ما بعد اقتحامهم القوي للمجال النقابي، عقدهم تحالفات أثرت بشكل لافت في التوازنات

---

(16) مثلاً، يعتبر صلاح الدين الجورشي اليوم من أبرز الوجوه الحقوقية الوطنية والعربية، ويعد أحميدة النيفر من أكثر أنصار الحوار بين أتباع الأديان مصداقية في الأوساط المسيحية الكاثولكية، كما أن عدداً من مجموعة الإسلاميين التقدميين قد التحقوا بأحد الأحزاب المعارضة في تونس (الحزب الديموقراطي التقدمي) أو اقتربوا ثقافياً وإعلامياً من حركة التجديد أو من التكتل من أجل العمل والحريات. أما بقية العناصر فتحتل مواقع هامة في مجال العمل الجمعياتي، خاصة في المجال الثقافي. وقد يجمع العنصر أكثر من نشاط في الآن نفسه.

الداخلية للاتحاد التونسي للشغل، وتطورت علاقتهم بقيادة الاتحاد في عهد أمينه العام الحبيب عاشور، إلى حد التأثير في نوعية بعض القرارات ذات الأهمية الكبرى؛ ولكن السلبية الكبرى لمقاربة الاتجاه الإسلامي للعمل النقابي، تمثلت في محاولة استخدامه كوسيلة ضغط سياسي لصالح الحركة الإسلامية، على حساب مصلحة العمل النقابي المستقل، وهذا بطبيعة الحال أمر مناف لقواعد النشاط في المجتمع المدني، الذي يجب أن يتمتع بهامش واسع من الاستقلالية عن الدولة، وعن مناورات الأحزاب على حد سواء.

إن هذه النقطة تحديداً تبرز أن التفات الحركة الإسلامية للعمل النقابي لم يكن بدرجة أولى نتيجة لوعي اجتماعي اكتسبته، حيث إن عالمها الأيديولوجي المثالي -ومثاليته متأتية من مفارقته للواقع وليس من تمثله- كان يحجب عنها رؤية الواقع كما هو.

«أما بالنسبة إلى الخط الإصلاحي الذي ولد في رحم «الجماعة»، فإن المسألة الاجتماعية ستحتل فيما بعد مكانة بارزة في اهتماماته ومشاغله، وستدفعه إلى تقليب المراجع والتقاطع مع الأدب الاشتراكي -ومن هنا جاءت التسمية الأولى (اليسار الإسلامي)- بعد أن اكتشف حجم التناقض والفراغ اللذين يتصف بهما تراث الحركات الإسلامية في هذا المجال»[17].

(17) الجورشي، مصدر سابق.

5 - الثورة الإيرانية

لقد مثل حدث الثورة الإيرانية في أواخر السبعينات من القرن الماضي، منعرجاً كبيراً في الخطاب الأيديولوجي السياسي لحركة الاتجاه الإسلامي، وكانت فرصة تاريخية للالتفات إلى الأدبيات السياسية الشيعية ولتجاوز –ظرفي فحسب- للقطيعة مع هذه الفرقة «المبتدعة» -كما سعى إلى التذكير بذلك الشيخ يوسف القرضاوي مؤخراً– فاستقدمت مصطلحات جذابة من نوع «ثورة المستضعفين» على قوى «الاستكبار العالمي»، وانتعش الخطاب الإسلاموي في الجامعة بذلك أيما انتعاش، بعد أن كان يشكو فقراً مصطلحياً مخجلاً أمام أدبيات اليسار الماركسي، والحقيقة أن الحركة الإسلامية لم تكن وحدها الواقعة في تأثير المدّ الثوري الشيعي الإيراني، فكثير من المثقفين التقدميين العرب، وحتى من غير العرب، من مختلف الاتجاهات، بما فيها اليسارية، قد تفاعلوا إيجابياً مع هذا الحدث، نظراً لالتقائه معها موضوعياً في معاداة قوى الإمبريالية العالمية بقيادة أميركا.

هذه إذاً مجمل نقاط الخلاف الفكري بين المجموعة التي تسمّت فيما بعد باسم «الإسلاميين التقدميين»، وبين الجماعة الإسلامية، أو حركة الاتجاه الإسلامي لاحقاً، قبل أن تختار اسمها الحالي: «حركة النهضة».

أما عن ردود أفعال التنظيم على ما اعتبرته القيادة آنذاك «انحرافاً»، فقد اتسمت بالعنف والقسوة، حيث «أحس الجسم الحركي بأنه يواجه عاصفة فكرية وتنظيمية هي الأولى من نوعها في تاريخه القصير.

جاءت الردود على هذه الأطروحات وعلى أصحابها قاسية وعنيفة، كشفت بدورها عن جوانب أخرى من الأزمة، ومن طبيعة الثقافة المرجعية التي كانت سائدة في تلك المراحل»[18].

ثانياً: الخلافات التنظيمية

لن نتوقف طويلاً عند هذا العنصر، لأن الأهم في تجربة الإسلاميين التقدميين في تونس هو الجانب الفكري، والمراجعات الكبيرة التي أنجزتها في هذا المستوى، وقد سبق أن قدمنا أهمّها، وسنعود إلى الجانب البنائي الإيجابي -في مقابل الجانب التفكيكي السلبي للبناء الفكري القديم- في عنصر لاحق.

تتلخص الخلافات التنظيمية للتيار الإصلاحي مع التنظيم الإسلامي في نقطتين:

1 - العلنية والسرية.

كيفية اتخاذ القرارات وإدارة الصراعات (المسألة الديموقراطية).

العلنية والسرية

لقد دار حوار مهم حول مخاطر العمل السري ومكاسب العمل العلني، فلوحظ أن السرية تقترن غالباً بفكر راديكالي، يدفع نحو القطيعة

---

(18) الجورشي، مصدر سابق.

والمقاطعة، ويخلق حالة ثقافية وسياسية متوترة مع السلطة والمحيط الاجتماعي. ولم يكن أفراد التنظيم يجدون حرجاً -على ما يبدو- في انتهاج العمل السري، بعد المرحلة العلنية الأولى، التي كانت عفوية إلى حد ما. فمنذ لحظة التأثر بمقولات «الجاهلية» و «الحاكمية» و «الاستعلاء» والانضمام إلى التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، أصبح العمل السري في «الخلايا» و «الأسر» أمراً عادياً، بل جزءاً من نمط الحياة اليومية للـ«إخوة».

2 - المسألة الديموقراطية في التنظيم

التأثر بشكل النشاط في الطرق الصوفية (علاقة الشيخ والمريد)، ومقتضيات السرية المفروضة من طبيعة الفكر المغلقة والمولدة للاتجاه السلبي نحو المجتمع «الجاهلي» و «الشرعية التاريخية» للشيخ المؤسس[19]، كلها عوامل حالت دون ظهور الممارسة الديموقراطية في صلب تنظيم الجماعة الإسلامية وحركة الاتجاه الإسلامي. يقول الجورشي إنه «في ضوء الأسئلة وردود الأفعال والتوسع في رقعة المراجعات، طرحت المسألة الديموقراطية على بساط البحث»؛ وحيث إن المسؤوليات «لم تكن... في الجماعة في تلك المرحلة وليدة الانتخاب[20]، إنما تتم عن طريق التعيين. فقد اتخذ قرار حل مكتب العاصمة التابع للجماعة بشكل تعسفي، باعتباره

---

(19) في الحقيقة يوجد شيخان مؤسسان هما راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو، ولكن الذي اكتسب ضرباً من الكاريزما القيادية، بفعل التسليم القاعدي، هو الغنوشي، وقد بدأت هذه الصورة الآن تهتز، وظهر ذلك في المؤتمر الأخير لحركة النهضة، حيث لم يظفر الغنوشي بأكثر من 60% من أصوات الناخبين.

(20) يقول راشد الغنوشي: «بدأت قيادة الأمر الواقع. القيادة التي يقبلها الناس بدون ترتيبات». مجلة تونس الشهيدة، السنة الثالثة، العدد 35، يوليو (تموز) 1996، ص20.

متزعم الدعوة إلى الإصلاحات[21]، وتم تنصيب مكتب بديل له بطريقة لاديموقراطية، وعبر أوامر فوقية. لذلك يمكن القول اليوم بعد مرور أكثر من عشرين عاما على ذلك الخلاف، إن غياب الديموقراطية المؤسساتية داخل التنظيم كان العامل الحاسم في تأجيج الخلاف، وانحرافه عن أهدافه البنّاءة، ودفع المخالفين إلى التفكير في بعث تنظيم مستقل».

وهكذا «قضي على أول محاولة لإعادة بناء الحركة الإسلامية التونسية على أسس حديثة وديموقراطية ومستنيرة»[22].

ثالثاً: منابع الفكر لدى الإسلاميين التقدميين

منذ أن تحرر الإسلاميون التقدميون من أسر المنظومة الأيديولوجية الإخوانية، انفتحوا تدريجياً على مختلف تيارات الفكر العربي والإسلامي ومدارس الثقافة العالمية، وقد استعملوا في انتقاء مرجعياتهم شبكة قراءة تتصف -كما أمكن لنا استقراءها من أدبياتهم- بالخاصيات التالية:

1 - الوفاء للهوية الإسلامية ولنصها المؤسس القرآن الكريم.
2 - الفهم العقلاني للنص.
3 - الفهم المقاصدي لأحكام الشريعة الإسلامية.
4 - الارتباط بقضايا الجماهير وبهمومها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والحقوقية.

---

(21) يتعلق الأمر بطبيعة الحال بالشيخ حميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي وبقية عناصر الخط الإصلاحي، حيث إن محاولة الإصلاح قد بدأت من الداخل كما سبق بيانه.

(22) الجورشي، مصدر سابق.

5 - التعامل المفتوح مع كل تراث الفكر البشري التقدمي والعقلاني والإنساني.

ولكن هذا لا يعني أن تعامل الإسلاميين التقدميين مع مختلف الموارد الفكرية والمعرفية التي أمكنهم الوصول إليها، كان مخططاً له منذ البداية، أو في كل المراحل، ففي كثير من الأحيان لعبت الصدفة دوراً هامّاً في فتح أعينهم على ضروب جديدة من الخطاب الإسلامي، وهي خطابات ذات نفَس تجديدي ونقدي.

وهذه بعض العلامات على طريق هذا الانفتاح، نجدها في شهادة صلاح الدين الجورشي، قبل أن تصبح القراءات أكثر نسقية وتخطيطاً، كما هو الحال مثلاً في المرحلة الحالية:

كتاب رفعت السعيد «حسن البنا: متى؟ كيف؟ لماذا؟»: ومن المعلوم أن رفعت السعيد قد ألّف هذا الكتاب بتأثير من نزعته الأيديولوجية والحزبية المناقضة تماماً للفكر الإسلامي، ومع ذلك يبدو أن القراءة الأولى لهذا الكتاب قد أحدثت رجّة قوية في نفوس من اطّلعوا عليه من أعضاء التيار الإصلاحي.

مجلة «المسلم المعاصر»: وهي تصدر عن تيار إسلامية المعرفة، وكان يشرف عليها الدكتور جمال الدين عطية، وهو إخواني سابق، ولكن تميزت بروح نقدية تجاه التنظيمية عموماً، مما جعلها تحتوي على مقالات

أخذت تتمرّد على المنظومة الفكرية الإخوانية، وتتحرر من وصايته، فتلقفت المجموعة أعدادَها الأولى التي بدأت تصل إلى تونس عام 1979. و لعل أكثر ما جذب عناصر المجموعة لهذه المجلة التي بدأت جريئة، قبل أن تتراجع وتصبح مجلة بحثية عادية، هو ذلك النقاش الذي فجره المثقف الإسلامي فتحي عثمان حول مصطلح «اليسار الإسلامي»[23]، واقتراحه بجعله شعاراً لهذا المنبر الإعلامي الجديد.

مقالات الكاتب والصحفي «فهمي هويدي» النقدية: التي نشرها في مجلة العربي الكويتية، والتي تعرض فيها لبعض المسائل الحركية والفكرية التي كانت تشغل الأوساط الإسلامية الحركية المحلية في ذلك الوقت.

الكتابات الأولى لمحمد عمارة: التي تميزت يومها بروح المراجعة النقدية للعديد من المسائل ذات الصلة بالفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، وسعيه في إعادة الاعتبار لرموز التجديد الديني لحركة النهضة؛ ومن أهم كتاباته التي استفادت منها المجموعة «الإسلام والثورة» و«الحكومة الدينية»، والأعمال الكاملة لكل رموز النهضة العربية.

كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» للمفكر الهندي محمد إقبال: الذي احتوى على فصل يمكن اعتباره من أهمّ ما كتب

(23) هناك خلاف حول صاحب مصطلح «اليسار الإسلامي»، هل هو الدكتور فتحي عثمان المذكور، أم الدكتور حسن حنفي الذي كتب بيانه سنة 1981، ويعتبر زعيمه الفكري الفعلي، ولعل أسبقية حسن حنفي في كتابة هذا البيان-الكتيب تجعله الرائد الفعلي، دون أن تكون كتابات فتحي عثمان، «المحرر».

في مجال الفكر الإسلامي الحديث، وهو فصل «روح الثقافة الإسلامية» المتضمن لمفهوم «ختم النبوة»، الذي هو بمثابة الإعلان عن رفع الوصاية عن العقل، وبدء عهد الإنسان الراشد الذي يرث الأنبياء[24] في جهدهم الإصلاحي التطويري للجنس البشري[25].

مجلة «اليسار الإسلامي» (العدد الأول والأخير)، التي أصدرها حسن حنفي: وتضمنت إرهاصات لمشروع فكري وأيديولوجي بقي يتابع إنجازه في أعمال أخرى، بعد مشروعه «التراث والتجديد»، ثم مجلداته حول «من العقيدة إلى الثورة» و«الدين والثورة في مصر»، وتواصل مؤخراً مع مشروع من «النقل إلى الإبداع»، والذي شارك في «منتدى الجاحظ» الذي هو أحد الثمرات التي حققتها مجموعة الإسلاميين التقدميين، بعد انحلالها تنظيميا.

المرجعية الفكرية التقدمية الشيعية: وهذه أهم محطات المجموعة معها:

1 - بعض النصوص البسيطة والمترجمة لحركة «مجاهدي خلق» الإيرانية، التي بلورت خطاباً أيديولوجياً ثورياً، وإن كانت قد انحرفت بفكر علي شريعتي، وتأثرت كثيراً بالأدبيات الماركسية.

2 - أعمال المفكر على شريعتي، مثل كتابه «المفكر ومسؤوليته في المجتمع»، و«العودة إلى الذات»، و«النباهة والاستحمار»، و«فلسفة الشهادة»،

---

(24) جاء في الحديث النبوي: «العلماء ورثة الأنبياء».

(25) انظر كتابنا: ختم النبوة: ابستيمية مولد العقل العلمي الحديث، تونس 2002.

و«فلسفة الدعاء»، وكذلك كتاب الكاتب فاضل رسول عنه: «هكذا تكلم على شريعتي»[26]. وميزة هذا المفكر المتحصل على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من السوربون أنه ذو ثقافة معاصرة عالية، ويستخدم مناهج العلوم الإنسانية في بناء أفكاره، مع مسحة تقدمية يسارية في التحليل، يضفي عليها طابعاً خاصاً يجعلها في نوع من التواؤم مع روح الثقافة الإسلامية.

3 - بعض ما ترجم من كتب آية الله طالقاني.

4 - بعض أدبيات حركة «مجاهدي خلق» وبعض مواقفها النظرية، التي بدت مستفيدة من التراث الذي خلفه شريعتي وطالقاني.

5 - تصريحات وكتابات التيار الليبرالي الشيعي بمختلف تضاريسه، حيث قرأت رموزه بدءاً من بني صدر! وصولاً إلى بازركان.

أهم أطروحات الإسلاميين التقدميين

يقول الجورشي إن «محصلة تلك النقاشات والقراءات الشروع في صياغة مجموعة نصوص ذات طابع أيديولوجي، أطلق عليها في تلك المرحلة اسم «اللوائح». شكلت هذه النصوص ما يشبه البرنامج السياسي العام، وعكست إلى حدٍّ كبير توجهات المجموعة خلال الفترة الفاصلة بين

---

(26) أذكر أنه خلال السنة الجامعية 1982-1983، التقيت مع مجموعة من الطلبة (من بينهم محمد القوماني) بالأخ صلاح الدين الجورشي، العائد لتوّه من إيران وقد حمل معه بعض كتب علي شريعتي، وروى لنا مقابلته مع زوجة شريعتي، وكيف كانت تتذمر من سوء ترجمة أفكاره إلى العربية.

أواخر عام 1979 و 1984. وعندما عقد الإسلاميون التقدميون مؤتمرهم التأسيسي يومي 24 و 25 يوليو (تموز) 1980 تمّت المصادقة على «اللائحة المستقبلية» التي تضمنت جملة من الرؤى العقدية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكانت تلك أول محاولة تقوم بها المجموعة للانتقال من موقع الأسئلة النقدية إلى بلورة اختيارات بديلة ذات طابع تقريري»[27].

وقبل أن نعرض نماذج من الأفكار التي حوتها تلك اللوائح، نقدم تبرير المجموعة لتسمية «الإسلاميون التقدميون».

تقول المجموعة التي صاغت كراس «المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين» (الجورشي والقوماني والتميمي): «أما لماذا وقع اختيار تسمية «الإسلاميون التقدميون» وليس «اليسار الإسلامي» مثلاً، فمرجع ذلك ليس رفض مصطلح اليسار من الناحية المبدئية، إذ لا يوجد مانع حركي ولا شرعي من استعماله، لأنه مصطلح دافع عنه إسلاميون لا يطعن في أصالتهم لدلالته على الجذرية والمعارضة والتغيير نحو الأفضل، ومواجهة الاستبداد السياسي والاستغلال الطبقي وعدم التمييز بين الجنسين، كل تلك المواصفات كانت مطلوبة بالضرورة في إطار التوجه التقدمي. إلا أن مصطلح اليسار التصق بالتجارب الماركسية الفاشلة، ولوّثته الممارسات المتخلفة، فأفقدته الوضوح، وطمست دلالاته الثورية، لهذا لم يقع اعتماده تجنباً للبس، وتفويتاً للفرصة على دعاية مضلّلة، حاولت إضفاء مسحة ماركسية على الخيار... فجاءت تسمية «الإسلاميون التقدميون» كلافتة

(27) الجورشي، الإسلاميون التقدميون، مرجع سابق، ص28.

أقوى دلالة في مرحلة تعج بالتناقضات، وتتميز بالفقر الدلالي، وتهاوي الشعارات»[28].

أما في ما يخص فلسفة «الرؤية المستقبلية» التي تضمنتها لوائح مجموعة الإسلاميين التقدميين، فقد ارتكزت على ثلاث خصائص:

الأولى: استلهام المبادئ العامة للتشريع في صياغة ما يحتاجه المجتمع من قوانين في سائر المجالات، بحيث تشكل النصوص الإسلامية الإطار الدستوري العام للمجتمع، في ضوء ملابسات البيئة وطبيعة الحياة المعاصرة».

الثانية: أن المجتمع الإسلامي هو«مجتمع إنساني يؤمن بالإنسان كذات معنوية، بقطع النظر عن العوارض الطبيعية من لون وجنس ولغة ومعتقد، ويؤمن بالإنسان كأداة للتغيير، تمكنه من حريته في الإيمان والكفر، وفي قبول المنهج السياسي أو رفضه، بل تمكنه (أي تعطيه الحرية) حتى من فهم النصوص الإسلامية، شريطة أن يحترم قواعد الفهم المنطقية».

الثالثة: هي «المنحى الجماعي. فالإسلام، وإن لم يضع تشريعاً مفصلاً، إلا أنه وضع فلسفةً للتشريع، ترتكز أساساً على الانحياز التام إلى صف الجماعة، والاقتصار على مصالحها، ثم ترك أمر اختيار الصياغة لتحقيق تلك المقاصد في نظريات وقوالب وتشريعات للواقع المنظور والمتغير.

(28) النيفر والجورشي والقوماني، كراس المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين، ص15.

فالمجتمع الإسلامي الذي تؤمن به الحركة يقدم في كل مشاريعه مصلحة الأغلبية على مصلحة الأقلية دون الوقوع في دكتاتورية الأغلبية».

ومن طريف ما جاء في «اللائحة المستقبلية»، هو التقاء «الإسلاميين التقدميين» مع الثقافة الاشتراكية في تحليل طبيعة الدولة، خاصة في قراءتها الماركسية، حيث قالوا في تلك المرحلة بأن «الدولة ليست كياناً معنوياً يسبح خارج الإطار الاجتماعي، إنما هي جهاز: إما أن يملكه المترفون ليزيد في ثرائهم ويحمي مصالحهم، وإما أن يكون بيد المستضعفين، يرفعون به الظلم الذي لحق بهم، ويسخرونها لخدمة العدل الاجتماعي الذي أوجبه الله على عباده. فالصراع السياسي من أجل السلطة ليس منفصلاً عن الصراع الاجتماعي من أجل تقسيم الثروة».

أما مواصفات الخطاب «الإسلامي التقدمي» بصفة عامة فهي التالية[29]:

1 - **الإسلامية والمستقبلية:** تأكيد الانتماء إلى الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة، دونما اعتبار الإسلام قوالب جاهزة، بل هو إمكانية للتحقق متجددة بحسب خصائص الواقع والمرحلة التاريخية.

2 - **الوعي التاريخي:** بمعنى أن يكون الاجتهاد في إطار استيعاب لحظة الوعي الآنية في علاقتها ببقية اللحظات السابقة في

(29) وردت في كراس «المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين» الذي سبق ذكره: ص50-52، ونقدم هنا تلخيصاً لها.

تاريخنا الإسلامي الوطني والقطري، وفي علاقتها بلحظة الوعي العالمي.

3 - **ضرورة الاختلاف ومشروعيته:** أي رفض كل نظرة كليانية أو إقصائية باسم الإسلام، إذ يوجد فرق بين الإسلام والفكر الإسلامي.

4 - **أولوية العامل الثقافي:** باعتبار المسألة الثقافية حجر الزاوية في تحديث العقل العربي المسلم، قصد تأهيله لمواجهة معضلات النهضة والتنمية والتحرر الوطني.

5 - **التنوير والعقلانية:** حيث لا يتحقق التجديد العميق للفكر الإسلامي إلا بهما.

6 - **تجديد التراث:** انطلاقاً من كشف المعوقات الفكرية والنفسية في وجدان جماهير الأمة، ومن ثم إعادة بناء العلوم القديمة، حتى تتحول الأحكام والعقائد بواعث على السلوك الإيجابي بما يحقق مطالب الأمة.

7 - **الخروج من التبسيط والتعميم:** أي تجنب الحلول التعبوية السهلة، والنظر إلى الإشكاليات الرئيسية، بما يتناسب مع معالم وعي جديد ومعقلن.

8 - **الفهم المقاصدي للنصوص:** إذ إن النصوص لا تفهم في فراغ، بل من خلال واقع اجتماعي وتاريخي محدد، يضفي عليها دلالات معينة.

من ثمرات ظاهرة الإسلاميين التقدميين

يمكن ذكر ثمرتين رئيسيتين لظاهرة الإسلاميين التقدميين: مجلة 21/15 ومنتدى الجاحظ.

1 - مجلة 21/15: مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي 21/15، أو اختصاراً 21/15، هي مجلة فكرية وثقافية إسلامية شهرية، أصدرها الإسلاميون التقدميون، أما عنوانها فهو يرمز إلى القرنين الهجري والميلادي؛ صدر عددها الأول بتاريخ نوفمبر (تشرين الثاني) 1982، ولكنها لم تكن منتظمة حيث صدر عددها الأخير رقم 20 في يوليو (تموز) 1990، وأدارها أحميدة النيفر وترأس تحريرها صلاح الدين الجورشي.

2 - منتدى الجاحظ: وشعاره: من أجل تنوير عربي إسلامي؛ وقد حصل المنتدى على الترخيص الحكومي بتاريخ 12 يونيو (تموز) 1990؛ ومما أعلنه المنتدى في وثيقته التأسيسية أن «المنتدى ليس حزباً سياسياً بل هو إطار ثقافي، يعطي للفكر والثقافة أولوية في التغيير الاجتماعي، ويؤمن بالشراكة مع كل من يعتقد بأن للوطن هوية...».

حدود المشروع الإسلامي التقدمي بتونس

الآن وقد مرت سنوات على تكون مجموعة «الإسلاميين التقدميين»، ثم على انحلالها التنظيمي، يمكننا أن نتساءل في ما وراء الإيجابيات الجمّة

لهذه الظاهرة الثقافية الإسلاموية (خلخلة القناعات القديمة، الإسهام في تكريس روح النقد، تنسيب الأفكار، الانفتاح على الآخر...الخ) عن حدود هذه التجربة.

ويمكن تصنيف هذه الحدود إلى نقاط تنظيمية، وأخرى فكرية، وثالثة تقع في منطقة التقاطع بين المجالين الفكري والتنظيمي.

تنظيمياً: تشكلت هذه التجربة من قدر كبير من الهشاشة التنظيمية، وذلك راجع للإفراط في لا مركزية القرار، إلى حد استواء الجميع تقريبا في درجة التمثيل التنظيمي. ومما يدل على ذلك قول الجورشي في معرض تقييمه لهذه التجربة، التي كان هو نفسه أحد بُناتها: «إن الأهمية الحقيقية لتجربة «الإسلاميين التقدميين»، ليست في كونها رقماً تنظيمياً انضاف إلى رقعة الحركات الإسلامية التونسية؛ لو اقتصر الأمر على هذا البعد التنظيمي لما استحقت المحاولة الوقوف كثيراً عندها، لأنها من هذه الزاوية كانت تجربة فاشلة ومتعثرة، لم تصمد كثيراً مقارنة بغيرها ... فهي لم تكن في معظم مسيرتها حلقة حزبية، أو تنظيماً عقائدياً مغلقاً ومركزياً وأحادياً، بقدر ما كانت أشبه بورشة حوار مفتوح، يهدف إلى طرح الأسئلة وتنضيج الأفكار»[30].

فكرياً: يمكن ملاحظة طغيان المسحة الأيديولوجية على خطاب مجموعة أرادت أن تجعل من العمل الثقافي رهاناً أساسياً تثور وتنور به الأذهان الراكدة؛ فالناظر في أطروحات اللائحة المستقبلية يلمس من دون

---

(30) صلاح الدين الجورشي، مصدر سابق، ص16.

شك جهداً معرفياً محترماً، إلا أنه يستنتج بسهولة كذلك مقدار الخليط الفكري اللامتجانس لمادتها، حيث جمعت بين الإسلاموية والماركسوية والليبرالية. وهذا من جراء تأثرها من دون شك بمدارس عدة سنّية يسارية (فتحي عثمان، حسن حنفي...الخ)، أو شيعية يسارية (مجاهدي خلق، علي شريعتي...الخ) إلى جانب تبنيها للديموقراطية ممزوجة بنوع من الاشتراكية، إلى غير ذلك من الخلائط التي تعكس رغبة المجموعة في تأكيد انفتاحها على «الجميع».

ولعله كان من الأجدر بها أن تتوخى منهج الدراسات الفلسفية والعلمية الإنسانية، وخاصة أنها كانت في مرحلة التأسيس لفكر جديد بالكامل. وعلى كل لم تكن إمكانياتها البشرية العلمية تسمح بذلك، زيادة على تأثير ضغط اللحظة الحركية والسياسية، التي كانت تستحثها للإسراع في إنجاز «بدائلها»، حتى لا تبدو كمن يحذق فقط لعبة التفكيك والهدم.

جماهيرياً: من الواضح أن مجموعة «الإسلاميين التقدميين» مجموعة نخبوية إلى حد كبير، وضمت في الغالب أساتذة أو طلبة من كلية الشريعة أو كلية الآداب وبعض طلبة العلوم. فهذه التجربة لم تتميز «أيضاً بتضخم عدد بُناتها وأنصارها، فهي لم تخض غمار الصراعات السياسية الكبرى، ولم تهدد موازين القوى المحلية، ولم تشتبك مع النظام لكي تشد اهتمام الصحافة وتشغل الرأي العام المحلي والدولي، كما كان الشأن بالنسبة إلى حركة الاتجاه الإسلامي (حركة النهضة حاليا).

لقد كانت التجربة شيئاً مختلفا عن ذلك، لأن هاجسها المركزي لم يكن السياسة والانشغال بكيفية الوصول إلى الحكم، وإنما كانت صوتاً ارتفع في لحظة متقدمة من تاريخ ولادة الحركة الإسلامية التونسية، ليضع حداً لحالة الاستسلام الفكري والحركي للخطاب الإسلامي السائد، ويقوم بإخضاعه للنقد والمراجعة»[31].

خاتمة: آفاق مستقبلية

من المعلوم أن أغلب الأعضاء السابقين لمجموعة «الإسلاميين التقدميين» هم الآن أعضاء في منتدى الجاحظ، وقد قام هذا المنتدى على مدى السنوات الأربع الأخيرة بمجهود جبار ومتميز جداً في تنشيط الحركة الفكرية بالبلاد، واستقبل أكبر أقطاب الفكر العربي والإسلامي، ودارت حوارات معمقة معهم، إلا أنه قد آن الأوان على ما نعتقد للمرور إلى مرحلة أكثر تقدماً، وهي بعث مركز دراسات إسلامية، يعتمد أحدث المقاربات والمناهج المطبقة في مجال العلوم الإنسانية، لتأصيل الوعي -بطريقة علمية- بالمفاهيم الحداثية التنويرية، كالعقلانية والفرد والديموقراطية وحقوق الإنسان، والمقاربات الحديثة لدراسة النصوص وتأويلها...الخ.

كما أنه من غير المستبعد أن تسهم الحركية العلمية والثقافية المنتظرة من المنتدى (عند تحوله إلى مركز دراسات، أو عند انبثاق مركز دراسات عنه يعمل بالشراكة مع أطراف مدنية تقدمية وديموقراطية

---

(31) المصدر السابق.

أخرى) في وضع أسس ممارسة سياسية مستقبلية ديموقراطية ومتصالحة مع الهوية العربية الإسلامية للمجتمع التونسي في الوقت نفسه، أي ملتزمة بضرب من العلمانية المؤمنة.

أخيراً نعتقد أنه ليس بالبعيد على هذه المجموعة، التي باتت الآن منفتحة على غيرها من الحساسيات الفكرية والسياسية، أن تحقق هذين المطمحين، خاصة لما أصبحت تتوفر عليه من قاعدة بشرية علمية وفكرية متميزة، قابلة للتوسع في مستقبل الأيام، زيادة على انتهاجها أسلوب الشراكة مع غيرها من فعاليات المجتمع المدني، التي نأمل أن تتنوع وأن تتكثف أكثر فأكثر.

الحركة الإسلامية التونسية ومسألة البحث عن الذات

أعلية علاني(*)

في هذا البحث نطرح السؤال التالي: هل كان ظهور الحركة الإسلامية بتونس استجابة لواقع سوسيولوجي، أم مجرد ملء فراغ، في ظل عجز نخب دولة الاستقلال عن خلق حداثة حقيقية؟ أم أن تفاعل الظرف الخارجي -مثل الثورة الإيرانية وأزمة الفكر القومي- مع الظرف الداخلي -المتمثل في غياب الحريات وكيفية التعامل مع مسألة الهوية- هو الذي أنتج أول تجربة للإسلام السياسي بتونس، ممثلة في الجماعة الإسلامية، التي تحولت إلى «حركة الاتجاه الإسلامي»، ثم إلى «حركة النهضة»؟ وهل كانت المؤثرات الخارجية هي المحدد الرئيسي في بنائها الفكري والتنظيمي؟ وإلى أي حد استطاعت أن تثبت ذاتها؟

(*) أستاذ التاريخ المعاصر، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، تونس.

يعد قيام الحركة الإسلامية في مطلع سبعينات القرن العشرين، أول تعبير عن «الإسلام السياسي»[1] في مصطلحه الحديث داخل تونس، حيث نشأ المصطلح في بيئة وظرفية اتسمت، على المستوى المحلي، بنظام الحزب الواحد، في ظل غياب معارضة سياسية وقانونية[2]. وعلى المستوى الخارجي، وافق ظهور المصطلح بداية انحسار الفكر القومي، إثر هزيمة العرب في حرب 1967.

نذكر في البداية أن تونس عرفت طيلة عشريتي الخمسينات والستينات من القرن الماضي، تبايناً واضحاً بين مؤسسات السلطة وبعض مؤسسات المجتمع المدني، فالاحتجاج والنقد والمعارضة لم يكن يُسمح بهم خارج إطار الحزب الحاكم؛ وقد كان الرئيس التونسي الراحل الحبيب بورقيبة يعوّل على قدرته الخطابية في الإقناع، فشخصيته الكاريزماتية، وتاريخه النضالي، ساهما في خلق شبه إجماع حوله، بالرغم من وجود معارضين لأسلوبه في الحكم.

---

(1) يرجع الباحث علي الصالح مولى ظهور الإسلام السياسي إلى الفترة المعاصرة وتحديداً مع ظهور حركة الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنا في النصف الأول من القرن العشرين. ويذكر أن بروز هذه الظاهرة لم يكن وليد سياق ثقافي واضح المعالم، ولم يكن بسبب توجه فكري. ويرى أن زعماء الأصولية كانوا في أغلبهم من ذوي التكوين الديني المتواضع، فهم ليسوا من خريجي المراكز التعليمية الدينية حتى يتسنى لهم التفكير الأصيل في قضايا النص وتوابعه. أنظر: علي الصالح مولى، الأصولية الإسلامية: قراءة في مقدمات النشأة وتطورها (المستقبل العربي(358)، ديسمبر/كانون الأول 2008)، ص122.

(2) بعد أن استقلت البلاد التونسية في 20 مارس (آذار) 1956، شهدت أول أزمة لها بسبب الصراع اليوسفي البورقيبي، ونقصد بذلك الأزمة بين رئيس الحزب الدستوري الحاكم الحبيب بورقيبة والكاتب العام للحزب صالح بن يوسف، انتهت بانتصار الشق البورقيبي ومحاكمة أنصار بن يوسف. وفي ستينات القرن العشرين كانت الأزمة الثانية عند محاكمة اليساريين والبعثيين، وقد خلقت تلك المحاكمات المتتالية فراغاً سياسياً، إلى أن جاءت فترة السبعينات، فتم ملء هذا الفراغ جزئياً بظهور التيار الليبرالي، ممثلاً في حركة الديموقراطيين الاشتراكيين، وبروز الحركة الإسلامية التي ستصبح قوة هامة في الثمانينات، والتي ستندلع معها في فترة لاحقة الأزمة الثالثة.

والجدير بالذكر، أن فشل تجربة التعاضد (التجربة الاشتراكية في التنمية) مع اشتداد الصراع على الخلافة في مطلع السبعينات، مثّل فرصة لإحداث مراجعة سياسية، بدأت بعقد مؤتمر الحزب الحاكم في 1971، الذي تميّز بنقد صريح لاستراتيجية السلطة، خاصة في مجال الحريات، وطرحت فيه لأول مرة مسألة الدفاع عن الهوية العربية الإسلامية، من خلال بعض نواب المؤتمر من ذوي الميول الزيتونية، وكان من بينهم الشيخ الحبيب المستاوي، كاتب عام «جمعية المحافظة على القرآن الكريم».

هذا الشيخ كانت له حوارات مع رموز الجماعة الإسلامية التي أسسها في 1970 راشد الغنوشي وأحميدة النيفر وعبدالفتاح مورو وغيرهم، إذ كان المستاوي يرى في المجموعة الناشئة ورقة ضغط مهمة يمكن أن تجلب له بعض المكاسب السياسية؛ لكن هذه الجماعة التي نشطت ضمن جمعية المحافظة على القرآن الكريم[3] كانت لها أجندة أخرى، فهي تعتبر نفسها بديلاً سياسياً ومجتمعياً للنظام القائم، وبذلك فهي لا ترضى أن تكون طرفاً توظفه بعضُ مراكز القوى التي دخل العديد منها، مطلع السبعينات، في صراع محموم من أجل الفوز بخلافة بورقيبة، الذي أصيب

---

(3) عندما ظهرت الجماعة الإسلامية في مطلع السبعينات، لم تجد إطاراً تتحرك فيه سوى «جمعية المحافظة على القرآن الكريم» التي تأسست منذ 1968. وفي مؤتمرها الثاني سنة 1971 تم إقحام عبد الفتاح مورو، القيادي البارز في الجماعة، كعضو بالمكتب التنفيذي بالجمعية، في حين سمي راشد الغنوشي عضواً بالهيئة المحلية لمدينة تونس العاصمة. حول هذه الجمعية أنظر: أعلية علان، جمعية المحافظة على القرآن الكريم بتونس 1968-1987، مداخلة بمؤتمر دولي نظمته وحدة البحث «الجمعيات بالبلاد التونسية بين التوظيف والتأطير»، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، تونس، نوفمبر (تشرين الثاني) 2007.

بنكسة صحية حادة في عام 1970[4]؛ ونتيجة لهذا الموقف الرافض، طُردت رموز الجماعة من جمعية المحافظة على القرآن.

أولاً: من «الجماعة الإسلامية» إلى «حركة الاتجاه الإسلامي»

بدأت التجربة التنظيمية الأولى للحركة الإسلامية بتونس مع 1972، عندما انعقد اجتماع في هذه السنة، حضره أربعون شخصاً، سمي باجتماع الأربعين، كان بمثابة المؤتمر التأسيسي، وانبثقت عنه قيادة ضمّت كلاً من راشد الغنوشي كأمير، وأحميدة النيفر نائباً له، وصالح كركر مساعداً لنائب الأمير[5].

كانت بداية نشاط المجموعة منحصرة في دروس وعظية، على شاكلة جماعة التبليغ الباكستانية؛ ويتحدث الغنوشي عن هذه المرحلة فيقول: «ظللنا ثلاث سنوات تقريباً (أي بداية من 1972) على منهاج جماعة التبليغ، نجتمع في المسجد لحفظ آيات من الكتاب العزيز وأحاديث

---

(4) تحدثت صحيفة الراية القطرية بتاريخ 24 مارس (آذار) 2008، وكذلك الشروق التونسية بتاريخ 25 مارس (آذار) 2008 استناداً لتقرير من أرشيف وزارة الخارجية الأميركية يعود إلى 1970 عن هذا المرض، وأرجعته إلى أعراض نفسية حادة، جعلت الرئيس غير قادر على مباشرة مهامه، بل ووصل به المرض إلى درجة قصوى من الاكتئاب، استوجب خلوده للراحة لمدة طويلة. وقد غذى هذا المرض ما كان يعرف آنذاك بحرب الخلافة، ولم يكن الإسلاميون طرفاً مهماً في المعادلة السياسية في تلك الفترة، لذلك كانت الرغبة في توظيفهم أقرب منها إلى تشريكهم، وقد رفض القائمون على الجماعة الإسلامية هذا التوظيف، وامتنعوا بالتالي عن الانضمام لأي طرف، وهوما دفع الشيخ المستاوي إلى أن يطردهم من الجمعية.

(5) أعلية علاني، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، دراسة مقارنة بالحالة التونسية (القاهرة: دار مصر المحروسة، 2008).

النبي عليه السلام، ثم ننطلق إلى المساجد ندعوالناس إليها من الشوارع المحيطة، لوعظهم وترغيبهم في الصلاة والاستقامة، وذلك بعيداً عن كل تأثير سياسي، غير أن السلطة ما لبثت أن أوقفتنا، بما فرض علينا إعادة النظر في هذا المنهاج العلمي الصرف والبسيط، وانتهينا إلى أنه لا يتناسب مع ظروفنا، لأنه منهاج مفتوح لا سرية فيه إطلاقاً؛ قد يتناسب مع ساحة عمل مفتوحة كالهند والباكستان وبلاد الغرب، ولكنه لا يتناسب مع بلد محكوم بنظام الحزب الواحد، المتطرف في فرديته وعلمانيته؛ فكيّفنا وضعنا بحيث يشتمل على تثقيف شعبي علني، وعلى تكوين تنظيمي سري، ومن هنا بدأت حاجتنا للاستفادة من منهاج الإخوان وتجربتهم»[6].

كانت البداية إذاً مع عمل وعظي بحت، سرعان ما تطور إلى عمل مهيكل تحيط به السرية، ولئن برّر الغنوشي ذلك بالخوف من الملاحقة الأمنية، فان الأقرب للحقيقة هوأن كل التنظيمات الإخوانية تفرض السرية

---

(6) وردت هذه المقتطفات في نص كتبه الغنوشي بنفسه في مطلع الألفية الثالثة، روى فيه سيرته الذاتية وعنوانه: «الغنوشي وأطوار من نشأة الحركة الإسلامية في تونس، سيرة ذاتية»، يقع في 30 صفحة، ورد في كتاب: أبوالوفاء، المسيرة المضيئة، وثيقة داخلية غير منشورة صدرت في 2003، أمدني بها أحد قيادات التنظيم، وتوجد هذه الفقرة في صفحة 108.

كأسلوب عمل، خاصة في فترة النشأة؛ ولا ينكر الغنوشي عندما استقر بتونس إثر رحلته الدراسية بالمشرق[7]، أنه جاء بفكر إسلامي مشرقي، لا صلة له بالتراث المحلي في ما يخص المقاربات، وخاصة ما كان يعرف بـ«الفكر الحركي».

لم تكن الحركة الإسلامية المعاصرة في تونس من ثمار جامع الزيتونة، بل لم يكن للجامع دور يذكر في نشأتها؛ لقد كانت إلى حد كبير انعكاساً لأثر الفكر الإصلاحي في المشرق، ولم تكن امتداداً لمنهج التعليم الذي كان سائداً في جامع الزيتونة[8]، وتتضمن فترة النشاط الأولى مرحلتين: المرحلة العلنية، وتتمثل في تكثيف الدروس في حلقات عامة

---

(7) ولد راشد الغنوشي سنة 1941 بمنطقة الحامة، إحدى قرى مدينة قابس بالجنوب التونسي؛ أسس«الجماعة الإسلاميّة» بتونس في 1970، والتي أصبحت تحمل اسم «حركة الاتجاه الإسلامي» في 1981، ثم «حركة النهضة» منذ 1989 إلى اليوم. وكان رئيسا لها لعدة عقود، وما يزال يترأسها لحد الآن (2009). حرص الغنوشي على أن تكون الحركة في البداية نموذجاً لتنظيم جماعة الإخوان المسلمين، حيث كان عضواً بهذا التنظيم لمّا كان في المشرق. ويظهر ذلك من حيث الشكل التنظيمي الذي انتهجته الحركة (أمير ومجلس شورى وأسر مفتوحة ومغلقة... إلخ) ومن حيث المحتوى الفكري أيضاً (دراسة كتب حسن البنا وسيد قطب وسعيد حوى وغيرهم)؛ حوكم راشد الغنوشي في 1981 ثم أطلق سراحه سنة 1984 في عهد الوزير الأوّل الأسبق محمد مزالي، ليعود ثانية إلى السجن في إطار محاكمة جديدة سنة 1987، حكم عليه فيها بالسجن مدى الحياة، وأطلق سراحه في 1988 في عهد الرئيس بن علي، وإثر الانتخابات البرلمانيّة لسنة 1989 غادر البلاد في ظرف تميّز ببداية عودة التوتر بين حركته والسلطة، وكان قد طلب حينها إذناً بالخروج للمشاركة في عدة ندوات بالخارج نظمتها جمعيات وتنظيمات إسلامية. وعندما اشتدت المواجهة مع السلطة خيّر البقاء في الخارج، فاستقر بالجزائر مدة، ثم غادرها بعد أن تم حظر نشاط الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ثم انتقل إلى السودان بترتيب من صديقه حسن الترابي، وكانت محطته الأخيرة، الاستقرار بلندن بعد أن حصل على اللجوء السياسي هناك، ومنذ ذلك الوقت أصبحت مؤتمرات الحركة تعقد في الخارج، آخرها المؤتمر الثامن في يونيو (حزيران) 2007 الذي ثبّت الغنوشي من جديد في منصبه كرئيس للحركة.

(8) راشد الغنوشي، الغنوشي وأطوار من نشأة الحركة الإسلامية في تونس: سيرة ذاتية، مرجع سابق؛ ونلاحظ أن هناك روايات متعددة داخل الحركة حول طبيعة علاقة هذه المجموعة بالتنظيم الدولي للإخوان، فأغلب القيادات أكدوا أنها كانت وطيدة وهيكلية في البداية، ثم تحولت إلى مجرد تنسيق وتشاور في مرحلة لاحقة.

بالمساجد، والمرحلة السرية، ويتم فيها انتقاء العناصر المنضبطة التي تؤدي البيعة على الشاكلة الإخوانية، وتصبح من عناصر التنظيم الفاعلة في تسيير الحركة.

كان التكوين السياسي الذي يعطي لعناصر التنظيم في البداية مستوحى بأكمله من الكتب الإخوانية، ولذلك كانت النواة القيادية الأولى متشربة بفكر هذه الجماعة، ومتعاطفة مع كل قضاياها؛ وجل هذه العناصر ينتمون للقطاع الطلابي، ومعظمهم من أصول ريفية تربوا على احترام التقاليد وتبجيل وتقدير المدرس. وعُرف عن الغنوشي، أستاذ الفلسفة الإسلامية بالمعاهد الثانوية، أنه يتعامل مع طلبته بنوع من الليونة جعلته أقرب إلى قلوبهم. كانت الكتب الفكرية والتنظيمية والحركية في البداية إخوانية بالأساس، ثم تطعمت بدراسات حسن الترابي، المعروف بمشاكساته الفكرية والسياسية والفقهية؛ لكن الغنوشي، ورغم صداقته المتينة للترابي، لم ينفصل بحركته عن تنظيم الإخوان -كما فعل صديقه- بل واصل تكوين أنصاره استناداً للمرجعيات التي تلقاها في المشرق.

ويعترف قياديو الحركة، وحتى الغنوشي نفسه، بوجود هذه المرجعية الإخوانية -رغم أنهم تجاوزوها نسبياً في مرحلة لاحقة- واعترافهم كذلك بأن المرحلة «القطبية» كانت ركناً أساسيا في تكوينهم النظري. وهنا نتساءل: هل أن الفرد الملتزم الذي نهل بقوة من الرصيد الفكري الإخواني قادر على التخلي بسهولة عن تلك القناعات؟ وما يدفعنا إلى هذا التساؤل، ما نلاحظه مثلاً من تقارب في بعض المفاهيم، في ما كتبه كل من سيد قطب

والغنوشي حول مرجعية السلطة في الدولة الإسلامية، فشرعية الحاكم في هذه الدولة مثلا، عند سيد قطب، مستمدة من التزامه الكامل بتطبيق الدستور السماوي وليس من انتخاب الشعب له، ولئن حاول الغنوشي تجاوز مفهوم «الجاهلية» بالمواصفات القطبية، إلا أنه لم يقبل بمبدأ السيادة الشعبية كمصدر لشرعية الحاكم في الدولة الإسلامية. فهو يتحدث، مثلاً، في كتابه «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» عن أن شرعية الحاكم تتأتى من التزامه أساساً بمرجعية النص والشورى. يقول الغنوشي: «شكّل النص منذ البداية الأساس لكل شيء في الجماعة... فهو الفصل والحكم... ولقد كانت علوية سلطة نص الوحي، كتاباً وسنّة، على كل سلطة أخرى تشريعية أو تنفيذية، وأنها سند كل سلطة ومبرر كل طاعة يطلبها حاكم». ولا يسمح للحاكم -حسب الغنوشي- أن يحيد قيد أنملة عن أحكام الشريعة ولا أن يعدّل فيها: «ليس للدولة الإسلامية... من حيث هي سلطة التنفيذ والتشريع والقضاء، أن تخرج قيد أنملة عن نطاق الشريعة، لأن الشريعة بلغة القانون الدستوري هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة، فلا يمكن لغيرها أن يتناولها بالإلغاء أوالتعديل، بل إن أوامر الحاكم إنما تستمد شرعية الخضوع لها من موافقتها لتلك الشريعة»[9].

إن هذه المقاربة، تدعم في الأصل ما ذهب إليه بعض القياديين في الحركة، من أن الأدبيات الإخوانية بقيت معتمدة داخل التنظيم إلى ما بعد النصف الثاني من فترة الثمانينات، وهي الفترة التي اشتد فيها عود الحركة.

---

(9) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى، 1993)، ص 103-104.

وبالإضافة إلى ذلك، فان وجود شكلين للتنظيم داخل الحركة: سري وعلني، ربما يهدف إلى إخفاء الطابع الإخواني، والذي أصبح محل اتهام من طرف وسائل الإعلام الرسمية، التي كانت تنعت أنصار هذا التنظيم بـ«الإخوانجية» (نسبة إلى الإخوان المسلمين)، وتتهمهم بالتستر بالدين لتحقيق أغراض سياسية[10].

والملاحظ أنه مهما كانت المبررات المقدمة من طرف الحركة حول سرية التنظيم، فإن ذلك لا ينفي أنه كان الإطار الفاعل في تسيير الحركة، ففي داخل التنظيم السري بقيت التوجهات الإخوانية قائمة لدى عناصره، كما أن هذا الجهاز هو الذي يتخذ القرارات المصيرية، مثل إصدار النصوص المرجعية، كوثيقة «الرؤية الفكرية، والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي» التي كثرت الانتقادات حولها[11]، أو قرار المواجهة مع السلطة، أو عقد تحالفات مع تنظيمات معينة.

لقد كانت الظرفية العامة، سواء على الصعيد الوطني أوالخارجي، تساعد على نشر الوعي الديني، فالرجة التي حدثت في البلاد في نهاية

---

(10) ماذا يريد الإخوانجية، مقال غير موقع بصحيفة «بلادي» (أسبوعة تونسية قريبة من السلطة)، 24 أغسطس (آب) 1984.

(11) حظيت هذه الوثيقة بنقد مستفيض من طرف بعض الدارسين، أنظر مثلاً: محمد القوماني، الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي: عرض ومراجعة، مجلة 21/15 (عدد 19)، يونيو (حزيران) 1989، وهي مجلة فصلية، لسان حال التيار الإسلامي التقدمي. وكان القوماني عضواً بالحركة الإسلامية الأم، وانشق عنها لينضم بعد ذلك إلى مجموعة الإسلاميين التقدميين في أوائل الثمانينات من القرن الماضي. (يرمز اسم المجلة إلى مسألة العلاقة بين القرن 15 هجري والقرن 21 ميلادي أي أن المطلوب من الإسلامي التقدمي أن يعيش عصره، ويتفاعل مع حداثته، دون أن يتنكر لأصوله الحضارية).

الستينات إثر فشل التجربة الاشتراكية التنموية، قلصت من بريق الأطروحات اليسارية، وحصل الشيء نفسه تقريباً في مصر، إثر نهاية العهد الناصري، لذلك كانت عودة التدين بقوة في فترة السبعينات ظاهرة جلية بتونس، فكانت دروس عبد الفتاح مورو وحسن الغضباني والشيخ حسن الخياري تحشد حولها مئات المصلين، لكن هذه «الصحوة لم تجد تأطيراً من المؤسسة الدينية الرسمية، مما مكن الغنوشي ورفاقه من استغلال هذا الفراغ، فتحولت تدريجياً من تدين عفوي، إلى إسلام سياسي له مرجعيته الفكرية والتنظيمية.

هذا الإسلام السياسي ذو الطابع الإخواني، لم يكن في البداية محل ترحيب في البلاد، لا من السلطة السياسية، ولا من المؤسسة الدينية الرسمية، إذ يعتبر رموز هذه المؤسسة أن للبلاد التونسية منذ القديم توجها دينياً مستقلاً ومتفرداً عن المشرق، سواء في مجال الاجتهاد الفقهي، أو إصدار الفتاوى، وهي بذلك لا تقبل وصاية مذهبية في هذا المجال، ويوردون كمثال لذلك رفض حكام تونس في مطلع القرن التاسع عشر -في عهد حمودة باشا- نشر المذهب الوهابي ببلدهم، حسبما أورد المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف، وذلك بعد أن جمع العلماء وطلب منهم تحديد الموقف الشرعي من هذه الدعوة، وكتب هؤلاء رسالة تبرر أسباب رفضهم[12]، تضمنت مبررات ذات صبغة فقهية.

---

(12) أنظر بخصوص هذه المسألة: ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الجزء 3، تحقيق أحمد الطويلي (تونس: الدار التونسية للنشر 1990). العجيلي التليلي، الوهابية بالبلاد التونسية زمن حمودة باشا، شهادة الكفاءة في البحث في التاريخ (تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983). الحمامي عبدالرزاق، علماء تونس والدعوة الوهابية، حوليات الجامعة التونسية (30)، 1989.

أما داخل التنظيم فظهرت بوادر الاختلاف منذ نهاية سبعينات القرن الماضي، مع أحميدة النيفر، نائب الغنوشي وأقرب أعضاده، إذ رفض ربط الحركة الإسلامية بالتنظيم الإخواني، بل شكك في فاعلية هذا النموذج. وكان النيفر وقتها، بالإضافة إلى صفته القيادية كرجل ثان في التنظيم، يشرف على رئاسة تحرير مجلة «المعرفة» لسان حال الحركة، وكتب فيها مقالا نقدياً عن التجربة الإخوانية، سرعان ما تم سحبه من المطبعة دون إذن منه، فكان ذلك منطلق الخلافات. ويعلل الغنوشي سحب المقال آنذاك -حسب النيف- برفضه نشر غسيل الحركة الإخوانية، حتى وإن حصلت بها أخطاء.

كانت هذه الحادثة أولى بوادر الانشقاق، إذ إن النيفر لم يكن الغاضب والمنتقد الوحيد، بل شاركه في هذا الموقف عدد من أنصار الحركة، أغلبهم من الشباب والطلبة، من بينهم صلاح الدين الجورشي وزياد كريشان وغيرهم، ممن كانوا يطالبون بـ«تونسة» الحركة، وبقراءة مستنيرة للإسلام؛ وكوّن هؤلاء في مطلع الثمانينات تنظيماً عرف باسم «الإسلاميون التقدميون».

لم يرَ الغنوشي في هذا الانشقاق خطراً على الحركة بل اعتبر أن جرأة المنشقين في تناول القضايا جاوزت الحد المقبول عندما تعرضت إلى الثوابت: «أدت هذه الحركة اَلنقدية إلى تمزيق الجماعة فخرجت عنها مجموعة اسمها (اليسار الإسلامي) بدأت بنقد سيد قطب، ثم الإخوان المسلمين، ثم الفكر السلفي عامة، وانتهت إلى الصدام مع النص الإسلامي

الأصلي، معتقدة ضرورة التمييز فيه بين ما يناسب العصر وما لا يناسبه. ولئن أحدثت هذه الحركة النقدية تمزقاً في الجماعة، إلا أن النقاش الذي تمخضت عنه كان مفيداً في استعادة الوعي، وفي إحياء البعد النقدي في الحركة، والتعامل مع هذا الفكر تعاملاً نقدياً، وليس من موقع التتلمذ والتسليم»[13]، ويضيف الغنوشي أن «مجموعة اليسار الإسلامي[14] مضت إلى أبعد من ذلك في النقد، إذ اقتربت إلى حد التطابق في محصلة طرحها للفكر المقاصدي من الموقف العلماني البورقيبي في نظرته للشريعة»[15].

ثانياً: تعدد المرجعيات والبحث عن الذات

كان الفكر الإخواني يمثل المرجعية الأساسية في أدبيات الحركة الإسلامية بتونس. ومع قيام الثورة الإيرانية، أصبحت هذه المرجعية متنوعة ومتعددة الأبعاد، فقد أعطت الثورة دفعاً رئيسياً لظاهرة الإسلام السياسي بالعالم العربي، ولم يخفِ الغنوشي مساندته المطلقة لها، وأوضح أن هناك تجارب سابقة في التنسيق بين الشيعة والسنّة على أيام حسن

---

(13) راشد الغنوشي، راشد الغنوشي وأطوار من الحركة الإسلامية، مرجع سابق.

(14) يصر الغنوشي على تسمية هذه المجموعة باليسار الإسلامي، في حين أن المعنيين بالأمر يسمون أنفسهم بـ «الإسلاميين التقدميين»، ويعتبر البعض أن تعمد إطلاق اسم «اليسار» على هؤلاء ربما بهدف تخويف بقية عناصر الحركة، الذين تربوا على أن مصطلح اليسار معادٍ للدين.

(15) راشد الغنوشي، راشد الغنوشي وأطوار من الحركة الإسلامية، مرجع سابق. والملفت للنظر هو أن هذا النص الذي كتبه الغنوشي في مطلع الألفية الثالثة، يؤشر على رفض مبطن من الحركة لأطروحات هذا التيار الذي تتهمه بأنه أقرب إلى الفكر العلماني منه إلى الفكر الإسلامي، وفي مقابل ذلك نجد أن «حركة النهضة» تسمح لنفسها بعقد تحالفات، في تلك الفترة، مع تيارات ماركسية من أقصى اليسار.

البنا[16]، تعود إلى أربعينات القرن الماضي، حيث وضع الشيخ البنا والإمام الكاشاني، الزعيم السابق للحركة الإسلامية الإيرانية، برنامجاً مشتركاً للتعاون من أجل قيام الدولة الإسلامية[17].

وأبرزت الحركة من خلال ما نشرته بمجلة (المعرفة) سنة 1979، تأييدها الكامل للثورة الإيرانية منذ اندلاع شرارتها الأولى[18]، بل وانتقدت الحركات الإسلامية المتحفظة عليها[19]، وأيّدت خط الخميني «المتشدد الذي لا يساوم»[20]. ولا يخفي الغنوشي فضل الثورة في تجذير الوعي والنضال لدى حركته، التي أثرت قاموسها السياسي بجملة من المصطلحات الثورية، وأمدت مناضليها بأحدث الأساليب في طرق المواجهة والتحرك الميداني، ممّا مكنها من أن تصبح قوة ضاربة في المجتمع: «رأينا في الثورة الإيرانية شيخاً معمما استطاع أن يقود ثورة المستضعفين ضد نظام مستبد عميل للإمبريالية، وضد طبقة رأسمالية متعفنة. أهم ما قدمته الثورة الإيرانية لنا كان مقولة الصراع بين المستضعفين والمستكبرين،

---

(16) علاني، أعلية. الإسلاميون بتونس بين المواجهة والمشاركة: 1980-2006، في «أعمال ندوة، الإسلاميون والحكم في البلاد العربية وتركيا»، نشر مركز الدراسات الدستورية والسياسية، طبعة أولى، مراكش 2006، ص151.

(17) راشد الغنوشي، مقالات، الجزء الأول، الطبعة الثانية، (تونس: مطبعة تونس قرطاج، 1988)، ص88.

(18) سعيدة النالوتي، الصحافة الإسلامية في تونس، مجلة المعرفة، رسالة ختم الدروس بمعهد الصحافة وعلوم الأخبار (تونس: 1980)، ص 81. وتذكر الباحثة ص 81-84 أن مجلة المعرفة تعرضت للثورة الإيرانية في تسعة أعداد، وهذا كثير إذا اعتبرنا دورية المجلة الشهرية، كما خصصت لها اثني عشر مقالاً وافتتاحيّتين وأربع عشرة صورة، منها ست صور لآية الله الخميني، وذكرت الباحثة أن المجلة «اعتبرت الثورة الإيرانية امتداداً لثورات إسلامية أخرى، كثورة الإمام حسن البنا في مصر، وأبي الأعلى المودودي في الباكستان، والثورة الإسلامية في تركيا وأفغانستان».

(19) المرجع السابق، ص85.

(20) المرجع السابق، ص87.

وهي ترجمة أخرى للصراع بين الفقراء والأغنياء، للصراع الطبقي، ولكن في إطار إسلامي أشمل وبمصطلحات إسلامية»[21].

لقد كان تحمّس الإسلاميين التونسيين اللامشروط للثورة الإيرانية نابعاً من أن حلم تحقيق «الدولة الإسلامية» لم يعد مجرد شعار فقط، بل أصبح خياراً قابلاً للتطبيق، لكنهم –وهم في غمرة الاندفاع العاطفي– لم يميزوا بين طبيعة الدولة التي تسعى القيادة الإيرانية الجديدة إلى تركيزها، وطبيعة الدولة لدى مثيلاتها في العالم السنّي، لقد «نسيت أو تناست الحركات الإسلامية –بصفة مؤقتة– التناقضات المذهبية بين الشيعة والسنّة، وبيّنت الوقائع أن الإسلاميين، عموماً السنّة، لم تكن لهم أية خبرة بما يعتمل داخل الأوساط الإيرانية المتدينة. لهذا كان التأييد الأوّلي للثورة الإيرانية تأييداً حماسيّا بحكم وقع المفاجأة وحجم هذه الثورة التي أطاحت بأقوى نظام بالشرق الأوسط»[22].

ورأى بعض أتباع الحركة الإسلامية بتونس في نجاح الثورة الإيرانية إعادة الاعتبار لنفوذ رجال الدين وتأثيرهم القوي في مؤسسات الحكم: «كانت العمامة رمز الإمامة، ضعفت وتلاشى أهلها وانزاحوا عن الصفوف الأمامية ومكان القيادة، فإذا بالإمام الخميني يعيد لها المكانة... عمامتك يا خميني جعلتنا نرفع الرؤوس ونتباهى ونجاهر بالتحرك

---

(21) راشد الغنوشي، راشد الغنوشي وأطوار من الحركة الإسلامية، مرجع سابق. ص120.

(22) أعلية علاني، الحركات الإسلامية بالوطن العربي، مرجع سابق، ص82-83.

الإسلامي، لقد أكدت على أنّ المسلم المجاهد أصدق في اللقاء وأثبت في المعارك، ورددت إلى العمامة اعتبارها، وإلى الإمامة هيبتها»[23].

ومن مظاهر الحماسة الأخرى أن العديد من الإسلاميين اعتبروا الخميني المصلح المنتظر لهذه الأمة، استناداً لحديث نبوي شريف يقول بأنّ الله يبعث على رأس كل قرن من يجدد هذا الدين، بل واعتبروا قيادته هي القادرة على تحقيق نشر الإسلام في كل ربوع العالم: «إن إيران اليوم بقيادة آية الله الخميني، القائد العظيم والمسلم المقدام، هي المنتدبة لحمل راية الإسلام في ربوع العالمين بكل وضوح وقوّة وعزّة، لا تخشى في الله لومة أميركا ولا روسيا ولا أذنابهما في العالم. إنها تشق طريقها نحو تطبيق الإسلام في واقع الحياة بكل جزئياته، لتعطي للعالم المثال، وتشحذ همم الإسلاميين في كل مكان، ليرفعوا الهامات عالية، ويتباهوا بالتحرك الإسلامي، ويعلنوها ثورة واعية وهادفة على كل المستويات، فقد آن الأوان لأن يكونوا للحق كالبرهان لا يترك زوراً، وعلى الباطل كالبركان ويلا وثبوراً»[24].

وكان الطلبة الإسلاميون بالجامعة أكثر الفئات تحمساً لخطاب الثورة، ويذكر الباحث في الإسلاميات صلاح الدين الجورشي أنه قدّم في 1982 مداخلة بأحد فضاءات الجامعة التونسية أمام حشد كبير من

---

(23) أبو عماد، تحية إلى الإمام الخميني، المعرفة (4)، أبريل (نيسان) 1979، ص47.

(24) أبو يوسف، الرسول ينتخب إيران للقيادة، المعرفة (4)، أبريل (نيسان) 1979، ص19.

الطلبة الإسلاميين، تحدث فيها عن أهداف الثورة الإيرانية، وطبيعة الدولة الإسلامية في هذا البلد، وتعرض بالنقد إلى مسألة ولاية الفقيه لتعارضها مع مبدأ الانتخاب الحرّ، فانبرى له أحد الطلبة يناقشه لمدة طويلة، محاولاً إبراز أن ولاية الفقيه لا تتعارض جوهرياً مع المنهج الديموقراطي[25].

لم تنتبه السلطة إلى حقيقة حجم التيار الإسلامي إلا في نهاية سنة 1980، إذ تمّ في ديسمبر (كانون الأول) من هذا العام وعن طريق الصدفة[26]، العثور على وثائق مفصلة لهياكل الحركة وامتداداتها التنظيمية عبر الجهات والقطاعات، فقررت الحركة استباق الأحداث وأعلنت في يونيو (حزيران) 1981، في مؤتمر صحافي، عن تأسيس حزب علني باسم «حركة الاتجاه الإسلامي»، رئيسه راشد الغنوشي، وكاتبه العام عبد الفتاح مورو، وطرحت في هذه الندوة الخطوط الرئيسية لبرنامجها

---

(25) حوار الباحث مع الجورشي في 2 نوفمبر (تشرين الثاني) 2008 بتونس.

(26) كان انكشاف التنظيم في 5 ديسمبر 1980 قد تم عن طريق الصدفة. ويذكر نجيب العياري في شهادته للعلاني أن الانكشاف الأمني وقع بسبب حادثة، تتمثل في مجئ صالح كركر وبنعيسى الدمني -أعضاء القيادة- إلى مقر جريدة الحبيب -وهي الصحيفة التي عوضت مجلة المعرفة إثر توقيفها- بشارع قرطاج بالعاصمة، وذلك في الصباح الباكر، حوالي الساعة الخامسة، وقد صادف أن كان بالعمارة التي يوجد بها مقر الجريدة شقة لأحد رجال الأمن، وكان هذا الأخير عائداً من عمله في ذلك الصباح المبكر، فاعترض صدفة صالح كركر وبنعيسى الدمني، واشتبه في أمرهما لوجودهما بمقر الجريدة في مثل تلك الساعة، فأعلم زملاءه في الشرطة، فألقوا عليهما القبض وبحوزتهما وثائق هامة جداً عن التنظيم، تصل إلى 2000 صفحة حسب كركر. أنظر: أعلية علاني، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص134.

ويعترف الغنوشي أن النظام الحاكم حصل من خلال الانكشاف الأمني «على كنز من المعلومات عن الحركة، لم يكن يحلم به أويخطر له على بال». أنظر: راشد الغنوشي، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، بلا تاريخ ولا دار نشر، ص139.

ونشير كذلك إلى أن إيقافات ومحاكمات سجلت في 1979، بالتزامن مع حملة إعلامية رسمية ضد التيار الديني، فقد جاء مثلاً في تصريح محمد الصياح مدير الحزب الدستوري الحاكم: «سنقاوم هؤلاء الذين يعمدون إلى بث الفوضى والاضطراب تحت ستار الدين». أنظر: العمل، 7 ديسمبر (كانون الأول) 1979.

ومرجعيتها الفكرية، وموقفها من أبرز القضايا الوطنية والعربية والدولية؛ ونلمس من خلال ما قدّم في هذا المؤتمر التأثير الإخواني والإيراني، فالحركة تعتبر أن من مهامها «إعادة الحياة للمسجد كمركز للتعبد والتعبئة الجماهيرية... واعتماد التصور الشمولي للإسلام والتزام العمل الإسلامي بعيداً عن اللائيكية»[27]، كما تعتبر نفسها في صف الدفاع عن المستضعفين.

وتريد الحركة من خلال تلك المواقف أن تبرز أن لا تعارض في الأهداف بين الثورة الإيرانية والتوجه الإخواني، وأن المهم هو إقامة الدولة الإسلامية، ومناصرة كل مذهب يقترب من تحقيق هذا الحلم، حتى لو اقترفت هذه الدولة أخطاء في حق المؤسسات المنتخبة. ولهذا نجد المشرفين على هذه الندوة الصحفية تحاشوا الردّ على بعض الأسئلة المحرجة التي تدين ممارسات السلطة الإسلامية الجديدة في إيران، وتطالب الحركة بتوضيح موقفها من حادثة عزل رئيس الجمهورية أبوالحسن بني صدر من طرف الإمام الخميني، فحاولوا الالتفاف على السؤال مؤكدين أن «الثورة الإيرانية ككل ثورة شعبية تقع فيها بعض الأخطاء، وهي أخطاء طبيعية نظراً للتحديات الكبيرة التي يواجهها المسؤولون في الحكم. وقفنا مع الثورة الإيرانية باعتبارها ثورة المستضعفين ضد المستكبرين... فليس من السهل إنشاء مجتمع جديد على أنقاض مجتمع منقرض، خاصة في هذا العصر وملابساته. فإيران اليوم قد هدمت المؤسسات الرجعية وتحاول أن تنشئ

---

(27) مجلة الوطن العربي، 2 أكتوبر (تشرين الأول) 1981.

مؤسسات تتناسب والضمير الجمعي والمجتمع الإيراني، ومع تاريخ هذا المجتمع ومصالحه»[28].

ولم تحاول الحركة انتقاد قرار الخميني بعزل بني صدر مثلاً، كما فعلت بقية أحزاب المعارضة الوطنية؛ ولعلها كانت تخشى تمرد عدد من قيادييها ومناضليها بالجامعة «الذين يعتبرون إيران نموذجاً ثورياً قابلاً للتشكل في أي مكان من العالم الإسلامي، كما أن القواعد الإسلامية الأخرى للحركة، من غير الجامعة، تناصر الثورة الإيرانية دون تحفظ»[29].

ولم ينقض شهر على عقد المؤتمر الصحافي، حتى سارعت الصحف الرسمية بشن هجوم على المولود الجديد «حركة الاتجاه الإسلامي»، وكان الوزير الأول والأمين العام للحزب الحاكم آنذاك محمد مزالي –الذي سيصبح بعد سنوات قليلة صديقاً للإسلاميين– أول من انتقد أطروحات الحركة، وخاصة موقفها من إيران: «ليس لدينا والحمد لله خميني في تونس، ثم إننا سنّيون ولسنا شيعة مثلما هوالأمر في إيران... إن دعاة هذا الاتجاه -حركة الاتجاه الإسلامي- يشكلون أقلية ستهزم، لأن حزبنا هو حزب الجماهير، ولأن كل التونسيين، مهما كانت اتجاهاتهم،

---

(28) حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامي، وثيقة في شكل كتاب أصدرتها الحركة سنة 1983 بمناسبة الذكرى الثانية لتأسيسها.

(29) أعلية علاني، الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص145. وقد ورد في كتاب أعلية علاني شهادة عبدالفتاح مورو -الرجل الثاني في التنظيم- للباحث أكد فيها أن «الحركة لم تصدر نصاً رسمياً في نقد التجربة الإيرانية الإسلامية، بل كان هناك نقاش داخلي، وكنت ممن ينتقدون انحرافات النظام الجديد بإيران. أنظر: المرجع نفسه، ص162.

يشكلون جبهة موحدة ضدّ الانغلاق والتزمت»[30]؛ وبهذا الجزم أراد الوزير الأول أن يذكّر أن دولة بورقيبة لن تقبل الدمج بين عباءة السياسي وعمامة الفقيه.

لم تكن الحركة تعبأ بموقف السلطة بل واصلت دعمها الكامل للثورة، وأصبحت تحظى بمكانة متميزة لدى أصحاب القرار في إيران، وتكثفت زيارات أعضاء الحركة لهذا البلد، وتحدثت صحف تلك الفترة عن بعض المساعدات المالية التي تلقتها الحركة من إيران تحت غطاء شراء كتب صادرة عنها، وتلقى القيادي الحبيب المكني صكاً بنكياً من هذا البلد، مما أثار جدلاً واستنكاراً داخل الساحة السياسية وحتى في صلب الحركة ذاتها[31].

لم تكن السلطة لتسكت عن تعاظم انتشار التيار الإسلامي، خاصة بالجامعة، حيث سيطر الإسلاميون على معظم المقاعد بالكليات، وأصبحوا رقماً ثابتاً وأساسياً، واستفادوا من التعاطف الشعبي التلقائي، ومن غض طرف السلطة عن نشاطهم طيلة سنوات؛ ولم يكن بورقيبة ليقبل بوجود حزب ذي مرجعية دينية، لذلك لم يتردد في إيجاد مبررات لمحاكمة قيادة

---

(30) العمل، 8 يوليو (تموز) 1981، ص3.

(31) ذكر ذلك عبدالفتاح مورو في شهادته للباحث، ورد في كتاب: أعلية علاني، الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص126؛ حيث تحدث مورو عن مسألة الصك البنكي الذي تسلمه المكني: «لقد أجبت عن هذا السؤال عندما كنت ناطقاً رسمياً باسم الحركة، وقلت إنه خطأ قام به المكني، لأنه لم يتحرَّ في علاقاته التجارية، فالمكني باع المركز الإسلامي بروما، الذي تموله إيران، ألفي نسخة من كتاب مقالات لراشد الغنوشي، وقبض شيكاً من السفارة الإيرانية بروما».

الحركة الجديدة في صيف 1981، فنال الغنوشي وكركر إحدى عشرة سنة، في حين حكم على مورو بعشر سنوات[32].

بعد سنتين، تم الإفراج تدريجياً عن المعتقلين، وفتح الوزير الأول محمد مزالي صفحة جديدة مع الإسلاميين، وكان وراء هذه الصفقة العديد من الأطراف، خاصة من دول الخليج وعلى رأسهم السعودية؛ ويبدو وكأن الحركة استوعبت الدرس من مساندتها المفرطة لإيران[33]، فحاول قياديوها تعديل الكفة بتمتين العلاقات مع دول الخليج، كما كان الأمر في السابق.

وبالفعل لم تبق الحركة في النصف الثاني من الثمانينات على مواقفها الحميمية تجاه الثورة الإيرانية، وخاصة بعد 1987[34]. ويبدو أن الشق المتعاطف مع الاتجاه الوهابي داخل «حركة النهضة» كان وراء هذا التحول، وبذلك ستدخل الحركة بحكم تسارع الأحداث الوطنية والعربية والدولية مرحلة جد دقيقة، ستضطر فيها إلى اتخاذ مواقف يفرضها الظرف.

---

(32) الصباح، 5 ديسمبر (كانون الأول) 1981.

(33) يذكر الباحث عبد الرزاق القصير في دراسة له، أن مجلة الحبيب التي عوضت المعرفة إثر إيقافها، كانت مليئة بدورها بالمقالات الممجدة للثورة الإيرانية ورموزها، ويذكر أن إغلاق هذه الصحيفة تم بتدخل سعودي أميركي، أنظر: عبد الرزاق القصير، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، موقف الخطاب العلمي والخطاب الصحافي (تونس: معهد الصحافة وعلوم الإخبار، 1982)، ص31.

(34) يذكر بعض القياديين بالحركة أن الغنوشي كان متعاطفاً مع آية الله منتظري، الذي تعرض للإقامة الجبرية من طرف الخميني بسبب مواقفه، ويذكر هؤلاء أن الغنوشي بعث لمنتظري رسالة تهنئة إثر رفع الإقامة الجبرية عنه، وكتب مقالاً في هذا الغرض.

وفي عهد الرئيس بن علي كانت الحركة متحمسة للتغيير الذي حصل في أعلى هرم السلطة، وذهب الغنوشي في تصريح له إلى التأكيد على أن ثقته في الله وفي الرئيس بن علي كبيرة[35]، كما خاضت الحركة تجربة فريدة في المشاركة السياسية لأول مرة، إذ تم تمكينها خلال 1988-1989 من التواجد ببعض المؤسسات الرسمية كالمجلس الأعلى للميثاق الوطني، والمجلس الإسلامي الأعلى، وشاركت في الانتخابات البرلمانية في 2 أبريل (نيسان) 1989، ولكن لم تستثمرها بشكل جيد، بل أدارتها بصفة سيئة، وخاصة على صعيد خطابها السياسي الذي فاجأ الرأي العام والسلطة، نظراً لصبغته المتزمتة والإقصائية، مما دفع الغنوشي -في خطوة غير منتظرة- إلى التنصل من مضمون ذلك الخطاب، معتبراً أنه لا يلزم الحركة في شيء، وهو ما لم يصدقه بسهولة عديد المتابعين للشأن السياسي[36].

لقد أظهرت هذه الانتخابات هشاشة الأرضية الفكرية التي يقوم عليها التنظيم، فالتباين في الخطاب بين قوائمها دليل على غياب رؤية استراتيجية معمقة، والسؤال الذي طرحه عديد المتابعين لهذه الانتخابات: هل هناك حركة أم حركات داخل فضاء التنظيم؟ وهل أخطأت حركة النهضة عندما جازفت بالمشاركة الواسعة في أول انتخابات لها، وهي لم

(35) تصريح الغنوشي في مجلة المغرب (101)، 20 مايو (أيار) 1988، ص6.

(36) ابو -في عدد آخر- على تصريح الغنوشي الذي تنصل فيه من مسؤولية حركته تجاه هذه القوائم فقال متهكماً: «تلزم من إذن يا شيخ ؟ لعلها تلزم حركة الهنود الحمر...» وأكد أن الحركة أخطأت عندما سخرت جميع قواها المادية والتنظيمية لمساندة وجوه شوهت الفكرة النيرة، التي بدأ عدد قليل من المثقفين والملاحظين الأجانب يقتنعون بها في خصوص مميزات الحركة الإسلامية التونسية، بالمقارنة مع الحركات الإسلامية الأخرى: صحابو، عمر. المغرب (149) 28 أبريل (نسيان) 1989، ص4.

تحدد بعدُ مطالبها وتوجهاتها بشكل جيد، مما جعل العديد من الملاحظين يشكك في هويتها وفي التزامها بالثوابت الوطنية؟ وهل أن حشد آلاف الأنصار حولها كان كافياً لإثبات نجاعة خطابها؟ إن الانطباع الذي تركته مشاركة حركة النهضة في انتخابات 1989 لدى الرأي العام كان سيئا[37]، كما أن الأحزاب والجمعيات التي ساندتها بدأت تُوسّع مسافة الحذر معها، لأنها أحست أن حصر التنافس بين السلطة والحركة الإسلامية أضر بالعملية الديموقراطية من الأساس، وهوما سينعكس لاحقاً بالسلب على حركة النهضة نفسها.

ثالثاً: تناقض المرجعيات أم تناقض المصالح؟

بعد عقدين من ولادتها، أصبحت «حركة النهضة» في نهاية ثمانينات القرن الماضي قوة عددية هائلة، لكنها لم تكن متماسكة فكرياً بالشكل المطلوب، فالاستحقاقات الانتخابية- كما أسلفنا- استنفدت الجزء الأكبر من طاقاتها، دون أن يتم توظيفها في اتجاه إيجابي؛ ولم تستطع أن تقنع الرأي العام، وخاصة النخبة السياسية والفكرية، بهويتها: هل هي حركة سياسية أم دينية، أم الاثنين معاً؟ وهذا الغموض في تحديد الهوية، كان لدى البعض من قيادييها متعمداً، حتى يجد كل شخص في الحركة

(37) لم يخل خطاب الحملة الانتخابية للقوائم المستقلة التابعة لحركة النهضة من التعميم والسطحية والتشنج أحياناً. ولعل الاستثناء الوحيد، كان يخص قائمة ولاية بن عروس، التي ترأسها منصف السليتي، والذي كان خطابه نشازاً مقارنة بالقوائم الأخرى للحركة، حيث حاول أن يعطي طابعاً حداثياً تنويرياً لمقاربته السياسية في تلك الحملة: انظر بخصوص تغطية الحملة الانتخابية في بن عروس مقال نورة برصالي بالقسم الفرنسي لمجلة المغرب العدد (144)، 24 مارس (آذار) 1989.

ضالّته، لكن النتيجة كانت سلبية تماماً، إذ أنها قربت ساعة المواجهة، وأربكت المسار التعددي الذي كان يمكن أن تستفيد منه كل الأطراف.

ويمكن القول إن تلك الانتخابات هي التي طوت -ولمدة طويلة- صفحة التعامل الإيجابي بين السلطة والحركة، التي كان ردُّ فعلها على نتائج الانتخابات متسرعاً[38]، حيث جعل من المواجهة أمراً محتماً؛ ومنذ 1989 إلى اليوم، مرّ خطاب حركة النهضة بفترات مدّ وجزر، غلب عليه أحياناً الارتباك والارتجال.

كانت حرب الخليج الثانية أول مناسبة، بعد الانتخابات، ظهر فيها خطابان متناقضان للحركة: الغنوشي يؤيد العراق بقوة، ومورو يؤيد الكويت والخليج والسعودية، وتناولت الصحف في تلك الفترة هذه الاختلافات، بل عدها البعض شكلاً من أشكال الازدواجية التي تمارسها عناصر القيادة؛ وانعكست هذه المواقف المتباينة سلباً على العديد من القيادات، وتعرض الغنوشي لهجوم من عدة صحف خليجية، بل ومنع مرات عديدة من دخول السعودية للحج، آخرها في موسمي 2007 و 2008.

أما العلاقة مع إيران فقد فترت إلى حدّ القطيعة، وذلك منذ تسعينات القرن الماضي إلى اليوم، وتم منع الغنوشي من دخول إيران لحضور مؤتمر إسلامي بدون تقديم مبررات لذلك، ويبرر الغنوشي دوافع

---

(38) وهوما صرح به مورو للباحث، بأنه كان يفضل أن لا تحدث الحركة أزمة بسبب نتائج الانتخابات، بل تقوم بتقييم جدي وموضوعي لكل ملابساتها: حوار مورو مع الباحث في 16 يوليو (تموز) 2008.

هذا المنع في حوار له مع إحدى الصحف الجزائرية اليومية: «لقد منعت من زيارة إيران... وربما يعود المنع إلى خضوع نظام الجمهورية لضغوط النظام التونسي ترجيحاً لمصالحه معه على علاقته بالحركة الإسلامية المضطهدة، وكان من أسباب اضطهادها مناصرتها للثورة الإسلامية، خاصة وأن العلاقات بين النظامين شهدت في السنوات الأخيرة تطوراً ملحوظاً على الأصعدة الاقتصادية والثقافية، كان من نتائجه إفساح المجال أمام الدعوة الشيعية»(39).

رابعاً: هل نجحت الحركة في إثبات ذاتيتها؟

إن التذبذب الذي ميز خطاب الحركة حول العديد من القضايا، يبرز عدم قدرتها على وضع استراتيجية واضحة ومقنعة، فهي أحياناً تناصر شقاً، ثم لا تلبث أن تعود لمعاداته في وقت قصير، وهي أيضاً تمارس خطاباً مزدوجاً في قضية واحدة، مثلما هو الشأن في حرب الخليج؛ فمنذ غزوالعراق للكويت انقسمت الحركة إلى قسمين: شق مؤيد للعراق وآخر مؤيد للخليج، وقد فسره البعض بأنه الرغبة في الأكل من كل الموائد، لكن الحقيقة هي أن هناك خلافات جدية بين الشقّين حول هذه المسألة، فمنذ الأيام الأولى لغزو العراق للكويت، حزم الغنوشي أمره بأن أعلن تأييده الكامل للجانب العراقي، في حين انبرى صديقه في الداخل عبد الفتاح مورو لإدانة هذا الغزو، ثم تبعه قياديون آخرون مثل حمادي الجبالي وعلي العريض، وبلغ تحمس الغنوشي لمناصرة العراق حدّاً فاجأ أنصاره

---

(39) الشروق (يومية جزائرية)، 26 نوفمبر (تشرين الثاني) 2008.

قبل خصومه، وكان لصديقه حسن الترابي تأثير كبير في اتخاذ مثل هذا الموقف، إذ دعا هذا الأخير إلى الجهاد المقدس خلف صدام حسين[40].

وكان الغنوشي قد أوضح، قبل ذلك، في مداخلة له في مؤتمر للعلماء بلاهور في الباكستان المنعقد أيام 15-17 فبراير (شباط) 1991 أنه -بعد الغزو- لم يعد يثق في ديموقراطية الغرب، ولا يجد أي مبرر لاستدعاء أنظمة دول الخليج لقوات أجنبية من أجل تحرير الكويت، وينهي مداخلته بأنه يتوقع اهتزازاً للعديد من الأنظمة العربية في المشرق والمغرب العربي بسبب تداعيات حرب الخليج: «أتوقع استمرار الحرب في صور مختلفة ضدّ الاستكبار الصهيوني الأميركاني وحدوث زلازل شعبية عاتية في مصر وتركيا والشام وبلاد المغرب العربي»[41].

وتشاء الظروف أن تأخذ حرب الخليج منحى آخر، ويتم تحرير الكويت في وقت قياسي، في حين لم تهتز تلك الأنظمة التي ذكرها بسبب هذه الحرب، ووجد الغنوشي نفسه، إثر ذلك، محاصراً من طرفين: أنصاره في الداخل، وأصدقائه الخليجيين في الخارج. ورأى أنه من الأفضل أن يعدّل في موقفه، فصرح لمجلة «أرابي» الفرنسية Arabies أن سياسة صدام حسين تسببت في تشتيت صفوف الأمة: «لم تؤدّ سياسة صدام حسين إلى

(40) فهد السماري، أين الحل الإسلامي الذي قدمه الغنوشي والترابي؟ المسلمون (300)، 2 نوفمبر (تشرين الثاني) 1990، ص7. ويذكر كاتب المقال في الصفحة نفسها: «إن الدكتور الترابي تجرأ وأعلن في التلفزيون العراقي أنه يدعو إلى الجهاد المقدس خلف صدام حسين ضد القوى الإمبريالية».

(41) الغنوشي، راشد. هذا بلاغ للناس، مداخلة قدمت في المؤتمر الثاني للحركات الإسلامية بلاهور في باكستان أيام 15-17 فبراير (شباط) 1991، ص5-21. وتحتوي المداخلة على 22 صفحة (نص مخطوط أمدّني به أحد القياديين مشكوراً).

الآن إلى الحفاظ على ثروات المنطقة، ولا إلى تحقيق وحدتها أو تقدمها... لذلك لا أستطيع أن أضمن له مساندة مبدئية أو دعماً استراتيجياً»[42]؛ هذه المواقف المتباينة تؤكد مرة أخرى أن الحركة، مثلما فرطت في فرض وجودها في الداخل بعد انتخابات 1989، فإنها لم تتمكن من التموقع الجيد في الخارج على الساحتين العربية والدولية، بسبب التسرع في اتخاذ مواقف غير متوازنة.

والملاحظ أنه عندما اندلعت أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001، وجدت الحركة نفسها في خانة الأنظمة الرسمية العربية نفسها، التي تدافع عن الحوار بين الأديان والحضارات، حتى لا تتهم بمناصرة الإرهاب[43].

إن مأزق الحركة يتمثل بالأساس في عدم قدرتها على الثبات على هوية محددة. فالروافد الإخوانية والإيرانية والسودانية -على تناقضها بين بعضها البعض أحياناً- غلبت على طابعها المحلي، كما أن تقلبها في بعض المواقف (مثل الانتقال من التأييد المطلق إلى المعارضة المطلقة في علاقتها مع إيران بين الأمس واليوم) ينم عن قصر نظر، وحماسة غير

---

(42) مجلة «أرابي» Arabies الفرنسية، يوليو (تموز)-أغسطس (آب) 1991، ص26.

(43) انظر على سبيل المثال: مقال راشد الغنوشي: «انعكاسات 11 سبتمبر على الإسلام والغرب»، ورد في كتاب: أبوالوفاء، المسيرة المضيئة، مرجع سابق ص200؛ وكذلك مقاله: «أما آن الأوان لوضع حد لهذا الخلط المدمر بين الإسلام والإرهاب؟»، الشرق الأوسط، 24 مايو (أيار) 2003 وقد ورد في كتاب أبوالوفاء، المسيرة المضيئة، مرجع سابق، ص206. وفي هذا المقال نفسه تحدث الغنوشي ص206 عن «فساد المنهج الأهوج الذي سلكه الظواهري، وهوالمنظّر الأكبر لهذه المسيرة الدموية الهوجاء، التي أغرق الإسلام المعاصر في أتونها، وقدم خدمات لأعداء الإسلام».

مؤطرة، وضعف في الرؤية الاستشرافية، بالإضافة إلى اتخاذها مبادرات في الداخل لم يسبقها نقاش فكري ونظري معمق، من ذلك مثلاً أن حركة النهضة انتقلت من معاداة اليسار إلى التحالف مع أقصى اليسار[44]، بل وأصدرت معه نصوصاً مشتركة، أثار بعضها تململاً في صفوف أنصارها، من بينها نص صدر سنة 2007 يقر بضرورة المساواة بين الرجل والمرأة في كل المجالات[45].

إن السؤال المطروح: لماذا عجزت «حركة النهضة» في تطبيع علاقاتها بالسلطة والمجتمع؟ هل يكمن السبب في طبيعة البرنامج المطروح، أم في العناصر القيادية، أم في الملاحقات الأمنية؟ وهل أن تيار الإسلام السياسي في تونس يسمح بتطور المسألة الديموقراطية وتكريس تعددية حقيقية بالبلاد؟ ثم هل أن آليات عمل هذا التيار تتماشى مع عصر العولمة، وانشغالات الرأي العام الجديدة، المنحصرة بشكل أكبر في البحث عن تحقيق الحد الضروري من الرفاه الاقتصادي والاجتماعي؟ وهل لا تزال مسألة الهوية تحتل مكانة مركزية في خطاب «حركة النهضة» وأدبياتها؟

إن هذه التساؤلات ضرورية لفهم المسار أو المسارات التي يمكن أن يتخذها هذا التيار في المستقبل.

---

(44) عقدت حركة النهضة في أكتوبر (تشرين الأول) 2005 تحالفاً مع بعض الجمعيات والتنظيمات السياسية المعارضة أطلق عليه اسم «مجموعة 18 أكتوبر»، ويوجد ضمنه حزب العمال الشيوعي التونسي المحسوب على أقصى اليسار، ويترأسه حمة الهمامي، وكان هذا الأخير من أشد أعداء التيار الإسلامي في الثمانينات وحتى بداية التسعينات من القرن الماضي. وله كتاب منشور في هذه المسألة يعتبر فيه الحركة الإسلامية التونسية تياراً ظلامياً يجب التصدي له.

(45) من بين من انتقد هذا النص، نذكر عبد المجيد النجار وسيد الفرجاني وغيرهما من أبناء الحركة في الداخل والخارج.

نشير في البداية إلى أن المجتمع التونسي –على عكس المجتمعات العربية الأخرى- نشأت فيه منذ بداية الاستقلال بوادر تحديث واضحة المعالم، حتى ولو كانت تتميز بنوع من الانتقائية، وعرف حركة مكثفة في التمدرس، أنتجت نخباً متعددة الأطياف، وعندما ظهرت الحركة الإسلامية شككت في هذه الحداثة، ولم تسعَ إلى إصلاحها من الداخل، بل كانت ترغب في اقتلاعها من جذورها، وكانت تسعى -في لاوعي أنصارها وقيادييها- أن تحل محل هذه الأطياف من النخبة، لا أن تكون جزءاً منها، واستغلت الظرفية الداخلية والخارجية التي كانت تسمح لها بالانتشار، وتمكنت من خلال خطابها الحماسي والشعاراتي من التموقع في جلّ الجهات والقطاعات، بما في ذلك القطاعات الأمنية الحساسة، ظناً منها أن الإسلام السياسي رسالة ودعوة، يجب أن تبلغ لكل الأطراف بما في ذلك العسكريين[46]، ولهذا بدا وكأن تيار الإسلام السياسي جاء ليعوض التيار الوطني الذي بنى دولة الاستقلال، وغدا الصراع ثنائيا بين الطرفين، فتقلص تأثير النخب الأخرى من يسارية وقومية وليبرالية، وتلك كانت ضربة قاسية للديموقراطية والتعددية.

ثم لا بد أن نشير أيضاً إلى أن تيار الإسلام السياسي في تونس، منذ نشأته، لم يكن يؤمن بالتعددية الفكرية والسياسية في معناها الشامل والحقيقي، بحكم الأدبيات الإخوانية التي تربى عليها أنصاره، كما أن هذا التيار لم يتطور في منظومته الأيديولوجية إلا بشكل محدود، بالإضافة

(46) انظر حوار صالح كركر مع فرنسوا بورغا: فرنسوا بورغا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين فوزي زكري، (القاهرة: دار العالم الثالث، طبعة أولى 1992)، ص223.

إلى ذلك ضاعت هويته المحلية في بحر التأثيرات الإخوانية والإيرانية والسودانية؛ وبذلك يمكن القول إن هذا التيار لم يساعد على تطوير التجربة الديموقراطية بتونس، بل أوجد استقطاباً ثنائياً عجّل بإنهاء تواجده التنظيمي.

لكن لا نغفل القول إن الحركة استخلصت الدرس-نسبياً- من هذه الأخطاء، وحاولت من خلال مؤتمراتها الثلاثة الأخيرة (1995 و 2001 و 2007) أن تقدم قراءة نقدية لمسارها، واقتنعت أن سياسة الأرض المحروقة لن تضيف أي مكسب، وانتهت إلى عقد تحالفات مع تيارات ديموقراطية ويسارية وعلمانية، لكن دون أن تطوّر نصوصها النظرية، فبقيت تحالفات من أجل الدفاع عن حرية التعبير والتنظيم فقط، وفي ما عدا ذلك بقيت مسألة تحديد طبيعة المجتمع وطبيعة الدولة وأولويات المرحلة وانشغالات الرأي العام الحقيقية أمام المستجدات الوطنية والعربية والدولية قضايا مؤجلة، وفي أحسن الحالات تم تناولها بشكل سطحي.

إن المتتبع لخطاب الحركة الإسلامية بتونس، ولمواقفها في مختلف مراحل تطورها على مدى حوالي أربعة عقود، يخرج بجملة من الملاحظات أبرزها:

1 - إن واضعي الخطابات والبيانات والنصوص في بداية التأسيس كانت تنقصهم خبرة التفاعل مع الواقع، والمعرفة الجيدة لخطاب الآخر.

2 - إن جمع الحركة بين مرجعيتين متباينتين: إخوانية وأخرى إيرانية جعلها تنظيماً بلا هوية خصوصية.

3 - إن تفطن الحركة للمعطى المحلي جاء متأخراً، وبالتالي فإن تونسة الحركة لم تتم في ظروف موضوعية حتى تؤتي أكلها.

4 - إن واضعي استراتيجية الحركة، وعلى رأسهم الغنوشي، لم تكن لديهم الخبرة الضرورية للتمييز بين ما هو ظرفي وما هو دائم، وبين ما هو استراتيجي وما هو تكتيكي. لذلك غلبت الارتجالية أحياناً على مواقفهم، فالحركة مثلاً كانت تعول بشكل كبير على نجاح الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر لتغيير الوضع في تونس[47]، وهو تصور تبسيطي لم يكن يستند إلى معطيات سوسيولوجية صحيحة.

5 - إن الخطأ الفادح الذي وقعت فيه حركة النهضة يوم أرست بشكل إرادي أو لاإرادي استقطاباً ثنائياً بينها وبين السلطة، ضربت به تجربة الديموقراطية التعددية في العمق.

6 - إن التطور الحاصل لدى الحركة في الجانب السياسي، لم يوازه تقدم مماثل في الجانب النظري، مما جعل البعض ينعت مواقفها بالانتهازية.

7 - إن غياب تداول حقيقي على رئاسة الحركة، جعل كل الأوراق الهامة بيد رئيسها الحالي راشد الغنوشي، الذي يختار بنفسه عناصر

(47) انظر تصريح الغنوشي في صحيفة الشروق الجزائرية بتاريخ 26 نوفمبر (تشرين الثاني) 2008.

القيادة[48]، لذلك فإن سلطته الأدبية والردعية تمنع إنشاء مراكز قوى أو مجموعات ضغط، كالتي نجدها في العديد من الأحزاب الديموقراطية، التي ترى في وجود تلك الجماعات ضمانة لحماية الرأي المخالف، وظاهرة صحية، إذا أخذت على أساس أنها قوى تنافسية، تسعى من أجل الأفضل[49].

8 - إن غياب نصوص نظرية خلف فراغاً ملموساً في الجانب الأيديولوجي للحركة؛ فآخر نص نظري يعود إلى أكثر من عشرين سنة، والمعروف باسم «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي»، واعتباراً للتحولات العميقة التي شهدها الفكر الإسلامي في العقدين الأخيرين، فان الحركة لم تقم بتحيين ثوابتها الأيديولوجية على ضوء المستجدات العربية والدولية، وبالإضافة إلى ذلك، فإننا نجد بالقانون الأساسي لحركة النهضة ثغرات تنظيمية وتصورات فكرية تم تجاوز البعض منها حالياً، رغم أنه وقع الحديث مؤخراً عن بعض التغييرات في فصول القانون الأساسي، إلا أنها لم تنشر لحد الآن[50].

---

(48) ذكر الغنوشي لصحيفة الشروق الجزائرية في 26 نوفمبر (تشرين الثاني) 2008، أن الحركة تداول على رئاستها كل من الصادق شورو والحبيب اللوز ومحمد بن سالم وحمادي الجبالي، والحقيقة أن هؤلاء كانوا يشرفون على التنظيم السري، ويتم انتخابهم في ظروف استثنائية، أي عندما يكون الغنوشي مسجوناً أومختفياً أوخارج البلاد. أما الرأي العام فلم يعرف غير الغنوشي رئيساً للحركة منذ عقود.

(49) يعتبر فاضل البلدي، رئيس مجلس الشورى وعضو المكتب التنفيذي السابق، في حوار خاص معه، أن تعيين الغنوشي لأعضاء المكتب التنفيذي بدل انتخابهم، غذى ظاهرة الزبونية على حساب اختيار الكفاءات. حوار الباحث مع البلدي في 18 مايو (أيار) 2008 بتونس.

(50) جاء في حوار الغنوشي لصحيفة الشروق الجزائرية أن دستور الحركة تغير في الفترة الأخيرة (يقصد بذلك المؤتمر الأخير المنعقد في يونيو (حزيران) 2007 بلندن) في اتجاه تحديد سقف الترشح لرئاسة الحركة لدورتين فقط. إلا أنه أردف قائلاً أن لا مانع شرعياً لديه في تجديد انتخاب الشخص نفسه مرات عديدة، دون تحديد لسقف معين: «على أنه ليس من لوازم الديموقراطية والشورى تحديد الدورات التي يجدد فيها للقائد، ما دامت هناك عملية ديموقراطية حقيقية يتم فيها تنافس حقيقي»: الشروق 26 نوفمبر (تشرين الثاني) 2008. وهذا الموقف نجده سائداً لدى معظم التنظيمات الإخوانية.

9 - إن إعطاء مسألة الهوية مكانة مركزية في خطاب الحركة، يطرح عدة تساؤلات حول طبيعتها ومضمونها أولاً في زمن العولمة، وهل لا تزال تحتل صدارة الترتيب في ظل تغير جذري في انشغالات الرأي العام حاليا؟

10 - إن عقلنة الظاهرة الإسلامية لم تعد مطلباً محلياً بل عالمياً، وهي ممكنة ومحبذة، إذا ما توفرت الظروف الموضوعية لذلك، وتستوجب بالضرورة التخلي عن منطق المغالبة، والالتزام بالثوابت الوطنية، ومن بينها حماية النظام الجمهوري، والتمسك بمكتسبات الحداثة، كما تستوجب أيضاً توضيح حدود المسافة بين الديني والسياسي.

كما أن الإفراج الكبير الذي حصل في صفوف قيادات «حركة النهضة» في نوفمبر (تشرين الثاني) 2008، خلف ردود فعل متباينة داخل أبنائها، بين مرحب بالخطوة ومشكك فيها، والأكيد أنها ستقود إلى وقفة تأمل مليئة بالدلالات والسجالات أيضاً.

والسؤال المطروح: هل أن الحركة، بعد كل هذه التطورات قادرة على الاستفادة من أخطائها وعقلنة مواقفها وإحداث تغيير جذري في منظومتها؟ هذا ما ستثبته الأيام المقبلة إن سلباً أو إيجاباً.

راشد الغنوشي: سيرة شخصية وقراءة فكرية

عبد التواب عبد الله(*)

تقرأ هذه الدراسة سيرة الشيخ راشد الغنوشي، أبرز الإسلاميين التونسيين، وأهم محطاته التعليمية، والنشاط في صفوف ورئاسة الحركة الإسلامية التونسية، كما تقدم قراءة في خطابه وفكره، من خلال ثلاث قضايا رئيسية هي: موقفه من العلمانية والعلمانيين، وموقفه من المجتمع المدني، وموقفه من الغرب.

وتلاحظ الدراسة أن هناك مناطق غير واضحة ومحل اشتباه في خطاب الغنوشي، يقترب فيها من الأطراف المتشددة، بينما لديه مناطق أخرى يكون فيها رمزاً وداعية للاعتدال، كما تلحظ الدراسة كذلك التناقض بين مرونته النظرية في كثير من الأحيان، وتصلباته العملية، سواء في إدارة للحركة، أو في الموقف السياسي عموماً.

(*) كاتب وباحث مصري متخصص في الدراسات الإسلامية.

يعد الشيخ راشد الغنوشي أحد أبرز وجوه الحركة الإسلامية التونسية، والإسلاميين الجدد في العالم العربي في العقدين الأخيرين، وعلى الرغم من تحفظات البعض على أثره أو آثاره التجديدية، إلا أن السائد أن الرجل يمتلك العديد من الآراء والأطروحات المتميزة، التي تتميز بدرجة ما عن الخطاب التقليدي للإسلاميين، الذين انتمى إليهم واعتمد على مرجعياتهم في فترة سابقة، مثل الإخوان المسلمين في مصر وسوريا.

وسنعرض في ما يلي للتعريف بشخصية وحياة الشيخ الغنوشي وأهم مؤلفاته، دون تحيز لها أو عليها، عارضين لتطوره الفكري، في ضوء تاريخ الحركة الإسلامية التونسية، وعارضين نقديا لبعض مقارباته التجديدية، التي تحدد في الوقت نفسه مدى حقيقة وعمق التجديد في فكر الغنوشي، وفكر حركة النهضة التونسية، وكذلك المقارنة بينها وبين خطاب الحركات الإسلامية الأخرى.

محطات في حياة الغنوشي

ولد الشيخ راشد الغنوشي عام 1941 في قرية «حامة قابس» أو «الحامة» كما هو شائع في الجنوب التونسي، ودرس المرحلة الابتدائية في بلدته، ثم انتقل إلى بلدة «مثيلبة» حيث نال الشهادة الأهلية المتوسطة، ومن ثم درس في المدرسة الخلدونية في العاصمة، وبعد ثلاث سنوات حصل على الثانوية العامة من المدرسة التابعة لجامعة الزيتونة.

عمل في بداية حياته معلما في مدينة قفصة حتى سنة 1964، وبعدها سافر إلى دمشق ليدرس الفلسفة، حيث حصل على إجازة في الفلسفة سنة 1968، وفي دمشق تسنى له قراءة النتاجات الفكرية للإخوان المسلمين، وتحديدا ما كتبه سيد قطب وأبو الأعلى المودودي أمير الجماعة الإسلامية في باكستان حول الحاكمية والدولة الإسلامية، وبعد إتمام دراسته في دمشق، سافر الغنوشي للدراسة في جامعة السوربون بفرنسا، وهناك بدأ نشاطه الإسلامي وسط الطلبة العرب والمسلمين، كما تعرف على جماعة الدعوة والتبليغ، ونشط معها في أوساط العمال المغاربة، حتى عاد إلى تونس سنة 1969، وباشر التدريس في ثانويات تونس العاصمة وحمام الأنف والقيروان، وفي هذه المرحلة كان صعود البورقيبية والتغريب كبيراً في الشارع التونسي.

وتعد علاقة الغنوشي بعبد الفتاح مورو لحظة مهمة في السيرة الشخصية للغنوشي والإسلامية التونسية، حيث نشط كل منهما في دعوة الشباب، ومارس مورو الخطابة في مسجد سيدي يوسف فترة طويلة، كما كانت هذه العلاقة فصلاً مهما في تحول الغنوشي عن إعجابه بالفكر القومي والعلماني نحو التوجه الإسلامي، وهو التحول الذي تأكد بعد عودته لتونس، لكن نرى أنه ظل ذا أثر في تطورات الغنوشي في ما بعد.

تأسيس الحركة الإسلامية التونسية

يعتبر لقاء الغنوشي-مورو الفاتحة الحقيقية التي انتهت بتأسيس الحركة الإسلامية التونسية فيما بعد، ممثلة في الجماعة الإسلامية، وتبدأ

القصة عام 1970 حين قرر كل من الغنوشي ومورو الشروع في إعطاء دروس، وإقامة حلقات دينية تعليمية في المساجد، وكانت جل هذه الدروس تتمحور حول حضارية الإسلام وخطورة الثقافة الغربية المادية.

وانضم الرجلان إلى جمعية تقليدية دعوية في البداية هي جمعية «المحافظة على القرآن الكريم» العام 1971، وأخذا يمارسان نشاطهما من جامع سيدي يوسف في العاصمة التونسية، ثم خرجت الفكرة الإسلامية من دائرة المسجد إلى دائرة الجامعة، التي مثلت المجال الطبيعي لتفريخ أعضاء حركة النهضة فيما بعد.

وفي هذه المرحلة شرع راشد الغنوشي في كتابة المقالات في جريدة الصباح اليومية، وفي مجلة جوهر الإسلام، من أجل نقل أفكاره إلى أكبر شريحة ممكنة من المثقفين، ثم في مجلة المجتمع ومجلة المعرفة، التي كانت المنبر الفعلي للحركة الإسلامية في تونس، والتي تخصصت في نقد الفكر اليساري والعلماني، والتركيز على موضوع المرأة في الإسلام، ولم يكن خطاب الغنوشي فيها خطاب الشيخ السلفي التقليدي، بل خطاب الإسلامي المنفتح الذي يستخدم الآليات العقلية، كما يستخدم الإسنادات الدينية في الإقناع، دون الانحباس السلفي داخل النص الديني.

ركزت مقالات الغنوشي في المعرفة على نقد الحضارة الغربية وإفرازاتها المادية وانعكاساتها الخطيرة على مجمل الأوضاع في البلاد الإسلامية، وهو ما يعكس تأثره المبكر بفكر سيد قطب ومالك بن نبي وأبي الأعلى المودودي ومحمد الغزالي.

وبعد سنوات من النشاط المتواصل والدعوة المستمرة، انعقد اجتماع سري عام 1979 بضاحية منوبة في تونس، قرر إثره راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو تأسيس تنظيم إسلامي على غرار تنظيم الإخوان المسلمين، أطلقوا عليه اسم «الجماعة الإسلامية».

ولا شك أن هذا الاجتماع المبكر بين الغنوشي ومورو يؤكد على ثنائية الرافد الخارجي والداخلي في إنشاء حركة النهضة في تونس، فبينما تأثر الأول بتراث الإخوان المسلمين وكتاباتهم في المشرق، تأثر الثاني بتراث علماء الزيتونة، فقد خرج جامع الزيتونة عشرات الشخصيات المغاربية التي قادت العمل الوطني والنضالي في أقطار المغرب العربي، وكان مناهضو الاستعمار يلجأون إلى الزيتونة لإكمال دراستهم والتزود من معين الوطنية والإسلام، ومنهم على سبيل المثال الشيخ عبد الحميد بن باديس، المصلح الجزائري المعروف، الذي يعد النسخة المغربية من الإمام محمد عبده، والرئيس الجزائري الأسبق هواري بومدين، وكذلك شيخ الحركة الإصلاحية في تونس الشيخ عبد العزيز الثعالبي[1] وغيرهم كثير.

اجتمع الرافد المشرقي والرافد الوطني في نشأة الحركة الإسلامية في تونس، في أواخر السبعينات من القرن الماضي، حيث لم تحرم تونس من عدد من الوجوه الإصلاحية طوال تاريخ استقلالها، مثل الشيخ عبد القادر

---

(1) الشيخ عبد العزيز الثعالبي (1874-1944) وهو من أصل جزائري، ولد وعاش في تونس، ومؤسس الحزب الوطني الإسلامي في تونس، وهو أحد هؤلاء المجاهدين الذين حملوا على اكتافهم مهمة الكفاح ضد الاستعمار، مستمداً مفهوم المقاومة والجهاد من الإسلام كدين وحضارة، فواجه التحدي الاستعماري عسكرياً وسياسياً واقتصادياً وثقافيا، أهم مؤلفاته كتاب «روح القرآن الحرة» وكتاب «معجزة محمد رسول الله».

سلامة، ومحمد صالح النيفر، والشيخ ابن ميلاد، الذين نشطوا في إلقاء محاضرات ومواعظ ودروس دينية، كان بعضها ينتقد الحالة السياسية والثقافية والاقتصادية في تونس، وهو ما يفسره الباحث السوداني الدكتور حيدر إبراهيم كرد فعل على التغريب الذي مارسته البورقيبية في إطار أوسع للغرب، ويرى أن تاريخ الحركة الإسلامية التونسية هو التاريخ الموازي والمضاد للبورقيبية، وفي إطار أوسع للغرب، فقد كان الحبيب بورقيبة من أكثر الزعماء صراحة في إعجابه بالثقافة الغربية، وكان أحياناً يعبر عن استيائه من الثقافة العربية، التي تشتمل ضمنا بعض العقائد الإسلامية والدينية[2].

كان هذا هو السياق الذي نشأ فيه وخرج منه الشيخ راشد الغنوشي، وهو سياق رد الفعل على البورقيبية والتغريب، فقد كان بورقيبة مبهورا بأوروبا ولا سيما بفرنسا، التي عاش فيها فترة، وكان مشمئزا في قرارة نفسه من الفكرة العربية والمشرقية، والتي كان يعتبرها عالما مغايرا تماما لعالمه، معتبرا العروبة صيغة رجعية مغرقة في التقاليد واللاعقلانية، وأن القومية العربية فكرة ديماغوجية، بل كان أكثر الحكام العرب انسلاباً وأسرعهم تحررا مما اعتبر مسلمات في الذهنية القومية العربية، شأن السلام مع إسرائيل، أو الإعجاب بمقولة الوحدة، كما سعى لعلمنة مجتمعه وتغريبه في اتجاه الثقافة الغربية بشكل غير مسبوق، وهو ما جعل الحركة الإسلامية التونسية تركز على الجانب الفكري والتربوي والثقافي في مرحلتها الأولى بشكل أساسي.

---

(2) د. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضايا الديموقراطية، ط مركز دراسات الوحدة العربية 1996.

ولم يكن الغنوشي أو غيره من قادة الحركة الإسلامية الصاعدة في أواخر السبعينات إلا جزءا من الأيديولوجية العربية والإسلامية، التي تكونت في مواجهة الثقافة والهيمنة الغربية، وزاد من تمكنها صعود الخطاب الثوري العربي طوال فترة الخمسينات والستينات، حيث كان الإعجاب بجمال عبد الناصر رديفا للإعجاب بسيد قطب، وربما فاقه في كثير من الأحيان؛ من هنا نشير إلى أن راشد الغنوشي كان معجبا في بواكيره بالتجارب الثورية القومية التي جسدها عبد الناصر، وهو ما استمر فترة حتى لقائه بعبد الفتاح مورو ذي المرجعية الإسلامية الزيتونية.

العلاقة بالسلطة التونسية

في 27 ديسمبر (كانون الأول) 1974 تم إجراء تعديل في الدستور التونسي، وأسندت رئاسة الدولة للحبيب بورقيبه مدى الحياة، ونظرا للتوترات التي شهدتها البلاد في السنوات الأولى، اضطر الحزب الدستوري الحاكم في تونس لإقرار مشروع التعددية السياسية سنة 1981، وقد بادر أعضاء الجماعة الإسلامية التي كان يتزعمها راشد الغنوشي إلى عقد مؤتمر عام، أعلنوا في ختامه عن حل الجماعة الإسلامية، وتأسيس حركة جديدة باسم حركة الاتجاه الإسلامي، وانتخب راشد الغنوشي رئيساً لها وعبد الفتاح مورو أميناً عاما، وتم الإعلان رسميا عن هذه الحركة في 6 يونيو (حزيران) 1981، وتقدمت هذه الحركة الجديدة بطلب إلى وزارة الداخلية للحصول على اعتماد رسمي، ولكنها لم تتلق أي جواب من وزارة

الداخلية، وقد صدرت وثيقتها التأسيسية في التاريخ نفسه، ولا زالت تعد المرجع الفكري لحركة النهضة[3].

وفي يوليو (تموز) 1981 ألقي القبض على الغنوشي، وأحيل إلى المحاكمة في أكتوبر (تشرين الأول) 1981 مع مجموعة من قيادة حركة الاتجاه الإسلامي بتهمة الانتماء إلى جمعية غير مشروعة، وحكم عليه بالسجن لمدة 10 سنوات. وبعد ثلاث سنوات من الاعتقال، جرى إطلاق سراح الغنوشي في 2 أغسطس (آب) 1984 بعفو رئاسي، بعد وساطة من رئيس الحكومة آنذاك محمد المزالي.

وخلال فترة اعتقال الغنوشي، تولى قيادة حركة الاتجاه الإسلامي كل من الفاضل البلدي وحمادي الجبالي، وفي شهر ديسمبر (كانون الأول) 1984، عقدت حركة الاتجاه الإسلامي مؤتمراً سرياً، انتهى إلى تثبيت راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو على رأس الحركة، وفي 6 يونيو (حزيران) 1985 عقدت حركة الاتجاه الإسلامي مؤتمراً صحافيا، كشفت فيه علانية في الذكرى الرابعة لتأسيسها عن وثائق مؤتمرها السري، وأسماء أعضاء المكتب السياسي، والذين كان من بينهم راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو وصالح كركر وصادق شورو وحمادي الجبالي وعلي العريض وفاضل البلدي.

أعيد اعتقال الغنوشي في أغسطس (آب) 1987، وحوكم مع مجموعة من رفاقه بتهمة قيام عناصر من حركة الاتجاه الإسلامي بتفجير

---

(3) يمكن مراجعة هذه الوثيقة على موقع حركة النهضة على شبكة الإنترنت على الرابط:
http: //www. nahdha. info/arabe/Sections-artid-98.http

أربعة فنادق سياحية في تونس العاصمة في أغسطس (آب) 1987، وهي تعرف بالمحاولة الانقلابية التي فجرت العلاقة مع النظام، ويُحمّل خميس الماجري أحد أعضاء مجلس الشورى السابقين الشيخ راشد الغنوشي المسؤولية الكاملة عنها، وقد استقال الماجري من حركة النهضة بعد أن يئس من التغيير داخلها.

يقول الماجري عما يسميه الحوادث الكارثية التي ارتكبتها حركة النهضة ومسؤولية رئيسها عنها: «إني ولله الحمد لم أساهم في أي حادث كارثي ارتكبته الحركة، بل إن أفرادا قلائل زجوا بها إلى عدة مغامرات من بينها الإعلان السياسي في 6 يونيو (حزيران) 1981، حيث كنت في أقصى الشمال الغربي، وفي المحاولة الانقلابية سنة 1987 لم أكن على علم بها، لأني كنت في حالة مطاردة وملاحقة، أما في سنة 1989 فقد كنت ممن رفض الدخول بكثافة في الحملة الانتخابية، والذي زج بالبلد في المغامرة هو الأستاذ الغنوشي، الذي خالف قرار مجلس الشورى الذي كنت أحد أعضائه، حيث وقفتُ بكل قوة رافضاً مغامرة الاستعصاء وفرض الحريات، ثم سجنت بعد ذلك، ولا يمكن بأي حال تحمل مسؤولية ما قُرر بعدي»[4].

بعد هذه الحادثة تم في 7 نوفمبر (تشرين الثاني) 1987 وأمام الحالة الصحية المتردية للرئيس بورقيبة (توفي في 6 أبريل (نيسان)

---

(4) خميس الماجري، هذه مؤاخذاتي على راشد الغنوشي، حوار أجراه الطاهر العبيدي لجريدة الحقائق الدولية في 30 يونيو (حزيران) سنة 2000.

2000)، قام الوزير الأول زين العابدين بن علي بتغييره وأعلن نفسه رئيسا جديدا للجمهورية في ما عرف باسم تحول السابع من نوفمبر، ويبدو أن النظام الجديد كانت لديه علاقات طبيعية بحركة النهضة كفصيل سياسي مهم في الشارع التونسي حينئذ، فحضر مندوب من حركة النهضة اجتماعات صياغة الميثاق الوطني، كما بدأ حوار بين النظام الجديد والحركة، كان من نتائجه تغيير اسم الحركة من «حركة الاتجاه الإسلامي»إلى «حركة النهضة»، كما أصدر زين العابدين بن على عفوا عن الغنوشي ورفاقه في 5 مايو (أيار) 1988، ولكن رغبة الحركة في الهيمنة وسياسة حرق المراحل، توجس منها النظام الجديد خيفة، وهو ما يزال في مرحلة تثبيت الأركان، وهو ما اتضحت بوادره في الانتخابات الرئاسية والتشريعية سنة 1989، حيث دعى النظام الإسلاميين للمشاركة بنسب محدودة في بعض الدوائر، ولكنهم شاركوا بنسب كبيرة ما أقلق النظام والقوى السياسية الأخرى.

وبدأ مسلسل من العلاقة السيئة بين السلطة والحركة، استمر لما يزيد عن عقد ونصف الآن، خلا بعده الشارع التونسي من التعددية، كما خلا من الاعتدال بدرجة كبيرة، سواء في التغرب أو التقليد، واستقرت أغلب قيادات حركة النهضة خارج تونس، واستقر الغنوشي تحديدا في لندن، وليكون الجانب المهم فيه بعد ذلك هو أطروحاته الفكرية والإصلاحية، التي لا شك تطورت عن بدايته، وقد حكم عليه غيابيا في تونس سنة 1991 وسنة 1998 بالسجن مدى الحياة.

قراءة فكرية في بعض أطروحات الغنوشي

يؤكد الغنوشي على تواصله مع تيار الإصلاح الإسلامي، الذي بدأه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، مرتئيا أن الإسلام هو الشرط الوحيد لتجديد حياة المسلمين، حيث يقول إن «التخلف الذي تردّى فيه المسلمون منذ قرون، وأسلمهم إلى الضعف وغلبة الأمم عليهم، وسبقها لهم في مجالات العلوم ونظم الحياة، مما يفرض إعادة التفكير في الإسلام باعتباره الشرط الضروري لكل تجديد وتطور في حياة المسلمين، بسبب ما يتمتع به الإسلام من مكانة محورية في تكوين العقليات والسلوكيات الفردية والجماعية لدى المسلمين. وفي هذا الصدد يكثر في أدبيات المصلحين منذ قرنين على الأقل الاستئناس بالحديث الشهير الذي بشر فيه صاحب الدعوة عليه السلام بأن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»[5].

وهو يرى أن هذا الحديث الذي خضع لتأويلات غير قليلة، يمكن تفسيره بـ«جماعة»أو« مذهب»أو« مدرسة“ ، كما يمكن أن يكون فرداً، ورأى أن هذا التيار تمثله بعض الاتجاهات من مثل: اتجاه مدرسة التنظيمات الذي تعبر عنه تجربة محمد على في مصر، ويرى سقوطها عائدا لهجمة الجيوش الغربية عليها، وكذلك تجارب شبيهة، كإيران مصدق، وفترة عبد الناصر، ويعيد فشلها لأسباب خارجية، ونجاعة الأخيرة ناتجة عن فقدانها للسند الشعبي.

---

(5) راشد الغنوشي، مناهج الإصلاح الإسلامي المعاصر، منشورة على موقع راشد الغنوشي بتاريخ 30 فبراير (شباط) 2009.

أما الاتجاه الأقدم والأعرق في رأي الغنوشي فهو اتجاه السلفية الجهادية، الذي مثله محمد بن عبد الوهاب في السعودية، ودعوة ولي الله الدهلوي في الهند، والسيد أحمد الشهيد، ويضم إليه المهدي السوداني، وعثمان بن فودي، الذي كان من المجددين في مالي ونيجيريا وأسس دعوة ودولة هناك، كما يضم له محمد عبده ورشيد رضا، بل وتيارات الإخوان المسلمين حيث يرى أن حركة الإخوان في بلاد العرب، والجماعة الإسلامية في شبه الجزيرة الهندية، تعتبران نموذجاً لهذا المشروع الإصلاحي، الذي يخوض اليوم معارك كبرى ضد خطة الهيمنة الغربية وامتداداتها وعملائها.

وهنا يلاحظ أن الغنوشي الذي كتب هذه الورقة عام 2002، لا يفرق بين السلفية العلمية والسلفية الجهادية والسلفية الإصلاحية، ولكن يدمج الجميع في تيار واحد، صار الأشهر المعبر عنه هو تنظيم القاعدة، فالسائد في الخطاب العربي المعاصر، هو تعريف تيار الشيخ محمد عبد الوهاب وربما انضم إليه تيار الأفغاني وعبده وغيرهما بتيار الإصلاح، أو السلفية الإصلاحية، أما أن يدمج الجميع في تيار معاصر، يشير إلى تنظيم متطرف كالقاعدة وغيرها من الجهاديات المعولمة، فلا شك أن الغنوشي لو كان يقصد ذلك فهو مصاب بإشكال كبير، خاصة وأنه لم يشر للقاعدة والتنظيمات الجهادية الأخرى، السابقة أو اللاحقة، وإن لم يكن يقصد ذلك فتظل المشكلة مصطلحية ومفهومية عنده فقط.

كما يلاحظ في الاقتباس السابق استخدام الغنوشي لتعبيري «الهيمنة» و«العمالة» وهما تعبيران تآمريان وأيديولوجيان بامتياز، وهو

ما يوحي بتصلب نظري مستور في الخطاب الفكري لراشد الغنوشي، كما سنوضح من خلال عدد من النماذج، وقضايا فكرية ثلاث، هي:

1 - قضية العلمانية والموقف من العلمانيين.
2 - الموقف من المجتمع المدني.
3 - الموقف من الغرب.

1 - الموقف من العلمانية والعلمانيين

يُلاحظ على موقف راشد الغنوشي من العلمانية والعلمانيين ضبابية وعدم وضوح كبيران، حيث يحمل شبهة تكتيكية في كثير من الأحيان، ويمكن الاستدلال على ذلك بأن الغنوشي في موقفه النظري الغالب من العلمانية هو التشدد والرفض، وكذلك الموقف من العلمانيين، ولا تحضر إمكانية التحالف والحوار إلا على قضايا مشتركة، ذات مرجعية علمانية بالأساس، مثل الديموقراطية وحق المشاركة للإسلاميين، أو الدفاع عن حقوقهم الإنسانية، أو الموقف من العلمانية الغربية، التي تحتضن الجزء الأكبر من الحركة الآن، بينما تظل مرونته -أو تجديده النظري- محصورة في الإطار التقليدي، بل يستخدم التعبيرات نفسها للتخوين والاتهام ذوي الدلالة العقدية أو السياسية.

يقسم الغنوشي العلمانيين إلى فريقين، متطرف ومعتدل، يرى في المتطرفين فريقا عميلا ومنافقا في رأيه، وهم يستلهمون مرجعية فكر

الأنوار وخلفائه الماركسيين «ممن لا يرون في الدين غير كونه وهما وملاذا للعاجزين، وأداة استغلال في يد أصحاب النفوذ للضعفاء والمساكين، وهو تيار لا شأن له بالإصلاح الإسلامي، لأنه خارج الدائرة جملة، حتى وإن اضطره صعود المد الإسلامي للهروب من لافتة الشيوعية والتخفي تحت لافتة الديموقراطية والمجتمع المدني وحقوق الانسان، وكان تحوله هذا بسرعة البرق على إثر سقوط الإمبراطورية الشيوعية، بما يجعله امتدادا لمدرسة النفاق التي برزت تاريخيا إثر انتصار الإسلام»[6].

هكذا تحضر تعبيرات: «خارج الدائرة جملة» و«امتداداً لمدرسة النفاق»، وهي تاريخيا -كما أشار الغنوشي- تعرف بإظهار الإسلام وإبطان الكفر، وهي تأتي بعد حديثه عن المفاصلة بين هذا الاتجاه وبين المد الإسلامي-السياسي- مما يوحي بخطاب اتهامي بالجملة، لا شك أنه يفتقد ما قد يلح عليه البعض من اعتدال الغنوشي.

وهذا ما يتضح أكثر في توصيفه للعلمانيين المعتدلين، الذين كنا نظن أنه سيلحّ على التقارب منهم، أو التخطئة الجزئية لهم، فلم يكن إلا كمن يقول: ليس لهم من الاعتدال إلا اسمه، ولكنهم متطرفون ومنبوذون في الحقيقة؛ فميزتهم فقط أنهم «يبدون حرصا متزايدا ولاسيما هذه الأيام على انتمائهم الإسلامي، ولا يستبعد من بعضهم أداء بعض شعائر الإسلام»، ولكنه يضيف: «وكثير منهم قد تصل به اللجاجة إلى حد أن يقدم نفسه مجتهدا ومجددا في الإسلام، مدافعا عنه لدرجة اتهام كبار فقهائه

---

(6) المصدر السابق.

بالجهل بمقاصده، كاتهام دعاة الحركة الإسلامية وعلمائها بالإساءة اليه، وباستغلاله في أغراض سياسية»[7]؛ وهو يرفض منهم اقتصارهم في نظرتهم للدين على أنه تراث حضاري فقط، ولا شأن له بالدولة والتشريع، ويسخر الغنوشي منهم في كونهم يرفضون قوانين الإسلام وشرائعه، بينما يقبلون «سلطان القانون الدولي ومؤسساته وعهوده، ومنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»[8].

ويذكر الغنوشي عدداً من النماذج من هؤلاء العلمانيين المعتدلين مثل «المصري نصر أبي زيد، والجزائري الفرنسي أركون... وبعض الإسلاميين الإيرانيين»، وهو يرى في هذا الاتجاه «امتدادا لغلاة المتصوفة من أقطاب فلسفة الحلول من أصحاب الأذواق والمواجيد والتفسير الإشاري، ولذلك لا عجب أن احتل أقطاب فلسفات الحلول ووحدة الوجود مكانة متميزة لدى أصحاب التيار العلماني»، وهو يرى أن هذا التيار لم يضف شيئا مذكوراً، وليس أكثر من تكرار لعلي عبد الرازق -صاحب الإسلام وأصول الحكم- قائلا: «هذه الموجة من المصلحين لا تضيف شيئا مذكورا إلى دعاوى علي عبد الرزاق، بل هي نقل وإحياء لها رغم توبته منها»[9].

ويتضح موقف الغنوشي أكثر من العلمانية في كتابه «مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني»، الذي يقول فيه تحت عنوان «جاءتنا العلمانية على ظهر دبابة وبقيت تحت حمايتها» ما يوحي ويؤكد اتهامه لها: «سيلاقي

(7) المصدر السابق.

(8) المصدر السابق.

(9) المصدر السابق.

المنافقون من حكام العرب والنخب العربية الملتفة حولهم، والتي لم يبق لهم من مشروع ومن مصدر استرزاق غير محاربة الإسلام والإسلاميين، سيجدون عنتا شديدا إذا أرادوا أن يجعلوا لخطابهم ضد الحركة الإسلامية مصداقا لدى الشعوب»[10]؛ هكذا نذير العنت للأنظمة الحاكمة والنخب العلمانية يطلقه الغنوشي في وجه الجميع، ما لم يطبقوا الإسلام كما تتصوره جماعات الإسلام السياسي، وهو نذير يشبه نذر الراديكالية الإسلامية في تشكلاتها العنفية المختلفة.

ويفسر الغنوشي لنا عنوانه في المقاربات «مجئ العلمانية على ظهر دبابة»باستشهاده بالحالة الجزائرية «لقد بلغ الأمر في الجزائر، إلى حد خروج حشود العلمانيين إثر فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في مظاهرة يستصرخون الدبابات لمنع قيام حكم إسلامي، شاهدين على أن العلمانية قدمت إلى بلادنا على ظهر دبابة ولا تزال، غير قادرة على الحياة إلا في حمايتها»، ويضيف في رفض العلمانية للإسلام: «قامت العلمانية وخرجت منادية بأعلى صوتها: لا للعروبة، لا للإسلام... قالتها في صراحة إن مشكلها ليس مع اجتهاد من اجتهادات المسلمين ضد آخر، إنه ضد الإسلام نفسه»[11].

هكذا يخلع الغنوشي لباس الهوية والانتماء عن العلمانية العربية والعلمانيين العرب، أي انتماء، فهم ضد العروبة وضد الإسلام وضد الوطن

---

(10) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر 1999، ص185.

(11) المصدر السابق، ص195.

وضد الجماهير... هم منافقون ليس أكثر كما أكد في سياق سابق، لا شك أن نقد التجربة الجزائرية والانقلاب على نتيجة الانتخابات كان خطأ بدرجة ما، رغم تبرير البعض لها، لكن لاشك أن الإسلاميين الجزائريين كانت لهم أخطاؤهم كذلك في إدارة مرحلة ما بعد الانتخابات، وهو ما كنا ننتظر من وجه إسلامي يوصف بالاعتدال شأن الشيخ راشد الغنوشي أن يشير إليه، ولكن الرجل كما يشير لا يراهم يملكون رؤية وليسوا أكثر من جهلة، فهم «ليسوا في غالبهم من أهل العلم أو الثقافة، وإنما هم إلى عصابات المافيا أقرب»[12].

هكذا تتشكل وتتضح رؤية الغنوشي للعلمانيين العرب على المستوى النظري، رغم أن بعض هؤلاء عمليا كانوا من مؤيديه، وممن وقفوا ضد استبداد النظام البورقيبي بحركته، وهم مطالبون دائمون بالديموقراطية، ورفض التعذيب، ونموذج الرابطة التونسية لحقوق الإنسان وبعض المثقفين الموضوعيين في تونس ماثل، ودليل قوي على ذلك، فقد خسرت هذه المنظمة شرعيتها ونزل عليها جام الغضب من النظام التونسي الحاكم، نتيجة وقفتها ورفضها للمحاكم الاستثنائية والعسكرية للإسلاميين في تونس.

2 - الموقف من المجتمع المدني

لا يختلف الغنوشي عن تصور الإسلاميين للمجتمع المدني بالمرادفة بينه وبين المجتمع الأهلي، دون تفريق بينهما، وهو الخلط الذي يتجاهل ما

(12) المصدر السابق، ص196.

يسمى «قيم المجتمع المدني نفسه» شأن التسامح السياسي والفكري والديني والروح المدنية وغيرها من بنيات هذا المجتمع[13].

ويرى الغنوشي أن مفهوم المجتمع الإسلامي المدني «راسخ متين، لأنه متفرع عن طبيعة الإسلام التمدينية الحضارية، وتحقيق لرسالة الإسلام، ومقاصده التمدينية في الانتقال بأهله من حال البداوة، إلى حال المدن والحضارة»، وفي حديثه عن تاريخ تطور المفهوم في الغرب بالمقارنة بالعالم الإسلامي يقول: «لقد اتجه نضال الشعوب الغربية إلى تحرير الإنسان والمجتمع والدولة من هيمنة المقدس الساحق، على حين تتجه الشعوب الإسلامية في نضالها المعاصر إلى تحرير الإنسان والمجتمع والدين من هيمنة الدولة الحديثة التي سحقت المجتمع»[14].

وهو يرى أن مهمة الحركة الإسلامية الآن هي إقامة مجتمع أهلي إسلامي، عبر مبادرات أفراده بإقامة مؤسساته، وهو يثني على تجربة محمد خاتمي في إيران حين جعل مشروعه للحكم قائماً على إقامة مجتمع مدني إسلامي في ظل سلطة القانون، أي سلطة الشريعة، وهو ما ينقل مركز الثقل من الحاكم إلى المحكوم، ومن الأمة إلى الدولة، كما يستشهد بما قاله الإمام محمد مهدي شمس الدين، من أن المقدس هو الأفراد والجماعات، ليس غيرهم[15].

---

(13) يراجع في ذلك: هويدا عدلي رومان، التسامح السياسي، المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000).

(14) راشد الغنوشي، مقاربات، مصدر سابق، ص56.

(15) المصدر السابق، ص59 وما بعدها.

ويرد الغنوشي انحدار أو تراجع المجتمع الأهلي الإسلامي إلى «تمكن الغزو الغربي من الإجهاز على نمط الدولة السلطانية، التي ورثت الخلافة، بدءاً بتنحية سلطان الشريعة، وإبدالها بالقانون الغربي، كما حصل في معاهدة لوزان، التي فرضت على دولة تركيا التخلي عن الشريعة الإسلامية»، وهو ما كان من نتاجه، حسبما يذكر الغنوشي، مصادرة الوقف الإسلامي، وتأميم مؤسسات المجتمع الأهلي الإسلامي، وتأميم مؤسسات التعليم وإلحاقه بالدولة، واستبدال فئة العلماء -باعتبارها صانع فكر الدولة وثقافته- بفئة المثقفين خريجي المدارس الغربية»[16].

إن نظرة الغنوشي للمجتمع المدني إيجابية لحد كبير، وهو ينصف التجربة الغربية في الانتصار لهذه القيم، رغم تحفظاته على الثقافة والسياسة الغربية في كثير من تشكلاتها وتجلياتها، وهو ما يعكس وعي الغنوشي بأهمية تقوية المجتمع المدني في مواجهة الدولة التسلطية، التي عانى منها وأقرانه فترة طويلة، و«تأنيسها بعد توحش، وإحداث انقلاب في موازين القوى لصالح الأفراد وكرامتهم، ولسلطان الجماعة، واستغنائها لحد بعيد عن الدولة، وتقليص تمدد هذه الأخيرة وحصرها في أضيق نطاق، ليمثل هدفا رئيسا لجهاد الحركة الإسلامية الحديثة على طريق دورة حضارية جديدة»[17].

ونرى في مثل هذا الخطاب وعيا متنورا بأهمية المجتمع المدني، لكن لا شك كذلك أنه موظف لخدمة الهدف الإسلامي ليس أكثر، كما أنه

---

(16) المصدر السابق، ص51 - 52.

(17) المصدر السابق، ص63.

لا يؤكد على أهمية التحالف، فضلا عن إمكانية القبول بممثلي المجتمع المدني، الذين ينتمي أغلبهم لمرجعية «نفاقية»و«علمانية»حسب توصيفات الغنوشي نفسه.

3 - الموقف من الغرب

يتبدى الغرب في كثير من الأحيان في فكر وخطاب الغنوشي في صورة العدو المتآمر ضدنا، والذي ينبغي علينا مواجهته دائما، ما يجعل الصراع في تصوره غير منته، حسب قوله: «الحقيقة التي للمسلمين أن يفخروا بها، هي أنهم كما كان لهم شرف الإسهام الكبير في انهيار امبراطورية الإلحاد، فقد كان لهم الشرف العظيم أن كان لمقاوماتهم الإسلامية الدور الطليعي في استنزاف قوى العملاق الأميركي، وإصابة جيوشه واقتصاداته ومجتمعه بأعظم الخسائر التي فاقت قوى تحمله»[18]، وهو خطاب يقترب كثيرا من خطاب الراديكاليين الإسلاميين لأقصى حد.

بل يرد الغنوشي الأزمة الاقتصادية العالمية -التي بدأت في الربع الأخير من -2008 للمقاومة الإسلامية، وهو المنطق نفسه الذي يتحدث به زعماء القاعدة، وسقوط اليمين المحافظ في الولايات المتحدة، ويصعد بدلا منه الديموقراطيون ممثلين في الرئيس أوباما والإدارة الأمريكية الجديدة

---

(18) من نص محاضرة ألقاها الشيخ راشد الغنوشي في مؤتمر الرابطة الإسلامية في السويد بتاريخ 26 ديسمبر (كانون الأول) 2008، يمكن مراجعتها على العنوان التالي:

http: // ghannoushi. net/index. php?option=com__content&view=article&id=223: westislamghannoushi&catid=29: siyasa&Itemid=56

(انتخابات 2008)، ولكنه لن يكون عالم الإِنصاف والعدل، ولكن عالم الأَنصاف، أي أنصاف الحلول حتى لا يستبشر المسلمون، فكما أن أوباما يحتوي الأنصاف في جذوره (من أب مسلم وأم مسيحية)، فكذلك ستأتي حلوله، يقول الغنوشي: «يمكن اعتبار أن المرحلة -كما قيل- هي مرحلة الأنصاف وليس الإنصاف: رئيس من أب أسود وأم بيضاء، أب مسلم وأم نصرانية، رئيس من أب أفريقي وأم أميركية. وهكذا مرشح أن تكون الحلول أنصافا بين المحافظة والتجديد، بين رأسمالية بجرعة اشتراكية أو إنسانية، سيطرة أميركية بشراكة أوروبية»[19].

ويعتمد الغنوشي المرادفة بين الحرب على الإرهاب والحرب على الإسلام، كما يحاول كثير من قادة الراديكالية الإسلامية ترويج هذا الترادف، فواحد من ملامح العالم الجديد بعد إدارة بوش في رأيه هي «أن الفشل الذريع لاستراتيجية الحرب على الإرهاب، كانت غالبا الاسم الرمزي للحرب على الإسلام، تلك الحرب التي مثلت تهديدا خاصة للوجود الإسلامي في الغرب، يضع أمام الإسلام فرصة لأداء رسالته في إعادة المعنى والقيمة الخلقية إلى حضارة فقدتهما»[20]، كما أن من ملامح هذه الفترة الجديدة -حسب الغنوشي- أنها تقدم فرصا جديدة للأقليات الإسلامية، وللحركة الإسلامية والديموقراطية، فالأقليات الإسلامية في الغرب بشكل خاص، تنفتح أمامها فرص غير مسبوقة للاندماج الفاعل في مجتمعاتها.

(19) المصدر السابق.

(20) المصدر السابق.

وفي حديثه عن الوجود الإسلامي في الغرب، يرى الغنوشي أن تأثير جماعات الإرهاب تشوه صورة الإسلام هناك، وتسبب العديد من المشاكل لهذا الوجود، وهي نقطة مهمة نوافقه عليها، إذ تفصل بين إسلاميتين، إسلامية واعية يمثلها الغنوشي وغيره، وإسلامية عدمية تمثلها جماعات الإرهاب حسبما يصفها، يقول الغنوشي: «يضاعف من مشاكل المسلمين تصاعد تأثير جماعات الإرهاب على صورة الإسلام عامة، وعلى الأقليات المسلمة بشكل خاص، بما يكاد يجعل من كل مسلم في الغرب مشروع إرهابي يُخشى منه»[21]، وهو ما يزيد من أثره على حد قول الغنوشي: «غياب نماذج مجتمعية إسلامية تشهد لعدالة الإسلام ورحمته وقدرته على استيعاب كل كسب حضاري، بما يرجح صورة الإسلام الخطر، والربط بينه وبين الإرهاب والعداوة للفنون الجميلة وللديموقراطية وللسلام ولحرية المرأة ولحقوق الإنسان، بما هو الضد من كل وجه لدين، إنما جاء لمصالح العباد وتتميم مكارم الأخلاق واعتبار البشر كلهم إخوة».

يلح الغنوشي في كثير من كتاباته[22] على إمكانية وضرورة المصالحة بين الإسلام والقيم الحديثة، شأن الديموقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، وهو بهذا الخطاب يفارق ويفاصل مع الجماعات الجهادية، ولكن يظل هناك التقاءات غير مقصودة بين خطاب الرجل وبين هذا الخطاب الذي يرفضه، من قبيل تصور الحرب على الإرهاب

(21) المصدر السابق.

(22) نذكر على سبيل المثال: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، تقديم د. محمد سليم العوا، ط مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1993؛ وكتابه: مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني؛ وكتابه: المرأة بين القرآن وواقع المسلمين حق الاختلاف والحوار؛ وغيرها من كتاباته.

حربا على الإسلام، أو امتداد هذه الحرب منذ الحروب الصليبية، أو وصف المخالفين من الحكام أو النخب العلمانية بالنفاق والعمالة كما سبق أن ذكرنا، وهو ما جعل خطاب الغنوشي يحمل سمات الاعتدال والمرونة، كما يحمل سمات التشدد والتصلب، كما اتضح في بعض مواقفه العملية بالخصوص طوال فترة رئاسته للحركة.

إن واحدة من أبرز علامات الاعتدال في فكر راشد الغنوشي، تتضح في تمييزه النخب الغربية إلى فريقين، وأن منهم العقلاء الذين يمكن التحالف والتعاون معهم، وهم الذين يفهمون السياق الدولي فهماً عادلاً وموضوعياً، مقابل فريق اليمين المتطرف الذي ينظر لهذا السياق -وبخاصة قضايا المسلمين فيه- نظرة أيديولوجية غير عادلة، فهو لا ينفي وجود القوى العاقلة في الغرب، التي «تنطلق من أن الإسلام أمر واقع ومكون من مكونات الحقيقة الغربية، وليس من سبيل غير العمل على إدماجه، والإفادة مما يتوفر عليه من إمكانات خلقية اجتماعية يحتاجها الغربي»[23].

ويرى راشد الغنوشي أن هذه القوى العاقلة هي التي «لا تزال غالبا تمسك بمقود القيادة السياسية، ولكنها تتلقى ضغوطا هائلة، وبالخصوص

(23) من نص محاضرة ألقاها الشيخ راشد الغنوشي في مؤتمر الرابطة الإسلامية في السويد بتاريخ 26 ديسمبر (كانون الأول) 2008، يمكن مراجعتها على العنوان التالي:

http: // ghannoushi. net/index. php?option=com__content&view=article&id=223: westislamghannoushi&catid=29: siyasa&Itemid=56

من قبل القوى اليمينية والصهيونية، وما تمتلكه من قنوات إعلامية نافذة، وتهدد بالوصول إلى الحكم لتنفيذ برامجها... ولا يؤمن وصولها»[24].

وتبدو دعوته للتحالف بين القوى الإسلامية في الغرب، وبين الاتجاهات العقلانية والحقوقية هناك، حيث يقول: «الواضح أن محصول المسلمين ضعيف على صعيد عقد تحالفات مع القوى ذات المصلحة في التغيير، مثل القوى الحقوقية والإنسانية واليسارية، عدا أمثلة محدودة برزت هنا في السويد، خلال حكم الاشتراكيين، كما برزت في بريطانيا خلال الحرب على العراق وفلسطين، عندما تولى قيادة الرابطة الإسلامية فريق تمكن من عقد تحالف واسع مع فئات يسارية ومضادة للعولمة وللحرب قادت مسيرات مليونية»[25].

ويدعو الشيخ راشد الغنوشي المسلمين في الغرب لضرورة تطوير فكر «الإسلام الغربي»، والذي يعتبره واحداً «يمثل أهم تطورات عصرنا، وهو مرشح لأن يكون له دور مهم جداً في مستقبل علاقات الإسلام بالغرب، كجسر تواصل وتقارب، قد ينتهي بوضع حد نهائي لعلاقات الحرب، فاتحا عهداً جديداً من التعارف والتعاون»[26]، وهو ما يتم في رأيه عبر تفاعل إيجابي بين ثقافة إسلامية أصيلة وسطية، وبين مقومات الثقافة الغربية المحلية، من أجل إنتاج مسلم سويدي أولاً ثم مصري أو تونسي، ويحدد

(24) المصدر السابق.

(25) المصدر السابق.

(26) المصدر السابق.

لذلك عددا من الأدوات مثل المزاوجة بين تعليم اللغات المحلية واللغة الأم، ودوام تواصل الأجيال الجديدة مع بلد المنشأ، وغيرها من الأدوار الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع الغربي نفسه.

ويشدد الغنوشي على تطوير الخطاب الإسلامي الموجود في الغرب قائلا: «الخطاب الإسلامي في الغرب مطلوب أن يتطور في كل اتجاه، في اتجاه إسلامي جامع لكل مكونات هذا الوجود، متجاوزا الحدود القطرية والاختلافات الحزبية والمذهبية باحثا عن الإجماع» وهو ما يؤكد على ضرورته للأسباب التالية: «حتى يمكن لهذا الكم الإسلامي الممزق أن يكتشف مصالحه الجامعة ويعبر عنها تعبيرا واحدا، وأن يتطور في اتجاه الأجيال الجديدة متوجها إليها بلغاتها، حاملا همومها، مستوعبا مشاكلها، وأن يتطور في اتجاه أبناء البلد الأصليين، حاملا خطابا إسلاميا وطنيا بأثواب قيمية إنسانية جامعة، مثل الديموقراطية وحقوق الإنسان، ومكانة الآداب والفنون، ومكانة المرأة، والدفاع عن مقومات الوطنية، وكذلك ضرورة التحالف مع القوى التحررية في الغرب»[27].

تبين هذه العينة التي اخترناها من القضايا، أن خطاب الشيخ راشد الغنوشي يتميز بانفتاح عالٍ في كثير من المسائل، ولكنه انفتاح يظل محكوما في المقام الأول بضغوط الموقف السياسي والسياق الذي يتكلم فيه واليه، ولكن يظل إشكالية، على الرغم من مرونته التي لا تختصر السياسي

(27) المصدر السابق.

في الديني، مميزة بينهما دون تقسيم، إلا أنه يحتوي تصلبا في الموقف من الحكومات والنخب العربية المخالفة له، وكذلك في الموقف من العالم الغربي في كثير من الجوانب، وليس فقط من يصفهم بالعقلاء في فضائه، من المتعاطفين مع القضايا العربية الإسلامية.

الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي عند حركة النهضة

محمد القوماني(*)

تجتمع عوامل مختلفة لتخلق صعوبات منهجية عديدة في تحديد الخصائص الفكرية للحركة الإسلامية في تونس، واتجاهات خطابها؛ لذلك نرى أنه من المهم الوقوف عندها في مطلع هذه الورقة، لتوضيح دواعي ما ذهبنا إليه من اعتماد «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي في تونس»، وثيقة أساسية في التعريف بفكر «حركة الاتجاه الإسلامي» -حسب تسميتها سابقاً- وحركة النهضة حالياً.

(*) أستاذ أول التفكير الإسلامي والأمين العام المساعد للحزب الديموقراطي التقدمي المعارض.

كان مؤسسو «حركة النهضة» –عموماً– من الشباب حديثي التخرج من الجامعة، أو ممن لا يزالون طلاباً بها بعد، حيث لم تكن لهم أدبيات منشورة تحدد مرجعيتهم الفكرية، كما أنها ولنحو عقدين منذ انطلاقها –في نهاية الستينات وحتى نهاية الثمانينات– لم يبرز بين صفوفها مؤلفون أو أصحاب إنتاج فكري، عدا حالات محتشمة للشيخ راشد الغنوشي، والدكتور عبد المجيد النجار، تدعمت خلال الفترة الأخيرة بصورة لافتة[1].

كما لم تصدر عن الحركة (التنظيم) أدبيات فكرية ذات بال، وهذا ما يخلق صعوبة في اعتماد مراجع معينة لتحديد الخصائص الفكرية للحركة، ومن جهة ثانية، فإنه من الناحية الحركية، خاضت النواة المؤسسة تجارب مختلفة[2]، عكست حالة من التردد والبحث عن الطريق، فقد عملت هذه النواة في سنواتها الأولى ضمن «جماعة التبليغ والدعوة»، ذات الأصول الهندية[3]، كما عملت لفترة أخرى ضمن «جمعية المحافظة على القرآن الكريم»[4]، وحاولت لاحقاً استنساخ تجربة «الإخوان المسلمين» بمصر، ثم كان التأثر، خلال العشرية الثانية، بالثورة الإسلامية في إيران، وبتجارب اليسار التونسي بالجامعة.

---

(1) صدر لكل منهما عدد مهم من الكتب خلال العقدين الأخيرين، أثناء إقامتهما بالخارج بصفة لاجئين سياسيين منذ نهاية الثمانينات.

(2) صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون في تونس، مركز القاهرة لحقوق الإنسان (القاهرة: 2000)، ص 27.

(3) جماعة أسسها في الهند محمد إلياس (ت 1365هـ)، وهي جماعة تعتمد الوعظ والدعوة المباشرة للناس في أماكن وجودهم المختلفة، وتتجنب الخوض في المسائل السياسية والخلافية.

(4) جمعية تونسية مُعْتَرَفٌ بها، تعمل داخل المساجد، لا تتجاوز أهدافها ما تدل عليه تسميتها.

إن غياب مرجعية فكرية أو حركية مُحددة مسبقاً، وتعدد الرموز المؤسسين، واختلاف تكوينهم، وعدم وجود «مشايخ علم»، كانت عوامل مساعدة على اتسام الحركة بدرجة لا بأس بها من التحرر الفكري، وتعدد الاجتهادات، وتنوع الخطابات، خصوصاً في صفوف العناصر الجامعية، لكن هذه العوامل ذاتها تجعل من الصعوبة تحديد الخصائص الفكرية للحركة؛ بناء على خطاب جامع أو أدبيات مُلزمة.

من جهة أخرى، يبدو أن قرار الجماعة الانضمام إلى «التنظيم الدولي للإخوان المسلمين» كان مبكراً، ولم يُبنَ على دراسة معمقة لتجربة هذه الحركة؛ إذ تعامل المؤسسون مع «الإخوان» من موقع الانبهار والاستهلاك، وليس من موقع النقد والاستئناس[5]؛ وقد شكلت كتابات أعلام الإخوان المسلمين وخصوصاً سيد قطب وشقيقه محمد قطب، ومؤلفات عبدالقادر عودة، وفتحي يكن مادة أساسية في تكوين الجيل الأول من المنتمين إلى الحركة الإسلامية في تونس؛ لذلك كان نقد الفكر الإخواني في مقدمة موضوعات الخلاف الذي عرفته الجماعة مبكراً، وأدى إلى تصدع تنظيمي، تأسس بمقتضاه «الإسلاميون التقدميون»[6].

وكان أحميدة النيفر، وهو أحد مؤسسي الحركة الإسلامية، أول مَنْ بدأ بنقد الإخوان المسلمين، على خلفية لقاء تعرف خلاله إلى محمد قطب مباشرة في زيارة إلى مكة، قبل سفره إلى القاهرة لاحقاً؛ للتعرف

---

(5) صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون في تونس، مرجع سابق، ص28.

(6) انظر المرجع السابق لمزيد من التفصيل عن هذه التجربة، التي توقفت منذ 1989.

على حركة الإخوان من قريب، ثم اطّلاعه على بعض الكتابات الناقدة للإخوان(7).

ولعل النقد الذي باشره «الإسلاميون التقدميون» بشكل واسع، لأدبيات الإخوان المسلمين، كان له أثره الواضح داخل الحركة الأم، وخصوصاً في صفوف الاتجاه الإسلامي بالجامعة، وقد عزز انتصار الثورة الإسلامية في إيران، والاطلاع على بعض أدبيات أعلامها هذا المنحى النقدي، وفتح المجال لبدائل مختلفة؛ حتى أن الشيخ راشد الغنوشي يصف فكر الإخوان في تلك المرحلة «بالتقليدي»، في سياق حديثه في سيرته الذاتية عن تأثير الثورة الإسلامية في إيران عليه قائلا: «جاءت الثورة الإيرانية في وقت مهم بالنسبة إلينا؛ إذ كنا بصدد التمرد على الفكر الإسلامي التقليدي الوافد من المشرق، والذي يختصر الصراع في المجتمع في بعد واحد»(8)، وكان نقد الإخوان أو «الفكر الوافد من المشرق»، كما وصفه الشيخ الغنوشي، بداية اكتشاف الحركة الإسلامية في تونس لانبتاتها عن الواقع الذي نشأت فيه، وتريد تغييره.

ولم تؤصل الحركة فكرها من خلال حركة الإصلاح التي عرفتها تونس منذ القرن التاسع عشر، كما لم يكن لجامع الزيتونة ولأعلامه من المصلحين خاصة، من أمثال الشيخ سالم بوحاجب، والشيخ الطاهر بن

(7) صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون في تونس، مرجع سابق، ص 29 – 33 - 44.

(8) راشد الغنوشي، السيرة الذاتية، وأطوار من نشأة الحركة الإسلامية بتونس، موقع الشيخ راشد الغنوشي على الإنترنت.

عاشور، أي أثر في الحركة، إذ «لم تكن الحركة الإسلامية المعاصرة في تونس من ثمار جامع الزيتونة، بل لم يكن للجامع دور يذكر في نشأتها»(9).

وربما عملت الحركة على تلافي هذا الانقطاع أو الاغتراب عن البيئة المحلية، وحاولت وصل نفسها بإرث البلاد، وخصوصاً جامع الزيتونة بداية من نهاية الثمانينات، من خلال بعض البحوث الجامعية لطلاب الحركة، أو من خلال مؤلفات بعض قادتها، خصوصاً النجار والغنوشي، بل يمكن القول: إن الإسلاميين في أغلبهم لم تكن لهم ثقافة محلية تربطهم بتاريخ تونس وبأعلامها، خصوصاً بمؤلفات التونسيين من الجيل الحديث(10).

ولعل الموقف الحاد الذي اتخذته الحركة من الرئيس الحبيب بورقيبة، ومن النخبة الحاكمة التي وصفت بـ«المتغربة» و«المعادية للإسلام»، زادت في تغذية هذا الانقطاع عن البيئة المحلية.

إن التصدع التنظيمي، الذي عرفته الجماعة في نهاية عقدها الأول، والضغط الذي مارسه «الإسلاميون التقدميون»(11)، والانسحابات

---

(9) راشد الغنوشي، السيرة الذاتية، مرجع سابق.

(10) انظر مقالنا: «المشروع الثقافي للإسلاميين: اغتراب الخطاب وشكلا نية التحول»، مجلة 21/15، العدد 12، تونس 1985.

(11) يشير هذا المفهوم إلى تنظيم فكري ضم بعض أعضاء حركة النهضة السابقين، الذين أبدوا اعتراضات على خطابها، ومارسوا خطابا يقطع معه بدرجة ما، ومع تراث الإخوان المسلمين في الآن نفسه، وطارحاً لرؤية أكثر معرفية وتأثرا بالاتجاهات الفكرية والفلسفية الأخرى، وأبرز رموزه احميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي.

المتلاحقة لبعض الكوادر من الحركة خلال الثمانينات، إضافة إلى عوامل أخرى، أهمها: تأثير الثورة الإسلامية بإيران، والتجربة السياسية البراغماتية للحركة الإسلامية في السودان، بقيادة الدكتور حسن الترابي وبعض أفكاره النقدية، والصراع الاجتماعي بين النقابيين والسلطة بتونس منذ نهاية السبعينات، والضغوطات التي مارسها اليسار التونسي على الإسلاميين بالجامعة، وإحراجهم بنقد تجربة الإخوان المسلمين، أو في دفعهم إلى الإفصاح عن خياراتهم الاقتصادية والاجتماعية، وتحليلهم الوضع الدولي والإقليمي، وانفتاح الشباب الإسلامي على الكتابات النقدية في الفكر العربي المعاصر، وفترة الفراغ السياسي والفكري التي عرفها الاتجاه الإسلامي؛ بعد اعتقال قياداته أو فرارها إلى الخارج مطلع الثمانينات، وتوسع عدد المنتسبين أو المتعاطفين مع الحركة، وانضمام كوادر مختلفة التكوين والتطلعات، هذه العناصر مجتمعة شكلت ضغطاً قوياً على قيادة الحركة لبلورة فكرها، خصوصاً لتوضيح بعض المسائل الأساسية؛ حتى لا يحصل انحراف في الاتجاه، أو ينسب إلى الحركة ما ليس من صميم فكرها، سواء أكان بدافع الرغبة في التطوير ومواجهة التحديات، أم بدافع النيل منها وتشويهها.

وربما كانت العناصر الأكثر تقليدية، والأشد تأثيراً في التنظيم، أحرص على صياغة وثيقة جامعة، تكون مرجعية فكرية للحركة، وهي الوثيقة التي أقرها المؤتمر العام للحركة في ديسمبر (كانون الأول) 1986، أي بعد سنتين من خروج القيادة من السجن، واكتملت صياغتها في مطلع 1987، ونشرت لاحقاً تحت عنوان: «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي

لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس»[12].

هذه الوثيقة الرسمية الوحيدة تقريباً، التي أقرها المؤتمر وتم نشرها للعموم، ومن هنا تأتي أهميتها، فقد أعدت أصلاً، لتكون منطلقاً لمن يريد الوقوف على الخصائص الفكرية والخلفيات النظرية لهذه الحركة، اجتناباً لأي تشويه متعمد لمواقفها بتقويلها ما لم تقل، وهو ما تؤكده مقدمتها، التي جاء فيها: «نرسم في ما يلي الأسس العقائدية والأصولية لحركتنا؛ حتى تكون معالم نلتقي حولها، ونجعلها منطلقاً نبني عليه عقيدتنا، ونتفاعل به مع الواقع فكراً وممارسة (...) ونحن نقدر أن هذه الأسس العقائدية والأصولية، حقيقة بأن تستنهض همم الكافة؛ للتفاعل معها بكل رشد وإيجابية، وللتعامل من خلالها معنا، ككيان واضح الأسس محدد المعالم»[13].

ولئن لم تحظَ هذه الوثيقة بالاهتمام اللازم، لا داخل الحركة ولا مِنْ قِبَلِ المتابعين، نتيجة حالة الصدام بين الحركة والسلطة، التي بدأت في نهاية العهد البورقيبي، وامتدت إلى كامل فترة حكم الرئيس ابن علي، فإن ما يعزز اختيارنا اعتمادها كمادة أساسية في تحديد الخصائص الفكرية للحركة، هو أن المؤتمر الأخير لحركة النهضة المنعقد في يونيو (حزيران) 2007 بالخارج، جدد التمسك بها وأشار إليها.

---

(12) نشرها محمد الهاشمي الحامدي وقدم لها، دار الصحوة للطباعة والنشر، ط1، لندن، نوفمبر (تشرين الثاني) 1987.

(13) نكتفي بوضع ما نقتطفه من الوثيقة بين قوسين، من دون الإشارة إلى الصفحة، نظراً لكثرة الشواهد.

وقد جاء في البيان الختامي: «جدد المؤتمرون التزام حركة النهضة بالهوية التي حددتها وثائقها السابقة، والتي تعني الاعتماد على المرجعية الإسلامية، وما يعنيه من تقيد في جميع تصوراتها ومواقفها، بما هو معلوم من الدين بالضرورة، مُضمنا في النصوص الشرعية القطعية، مع التوسع في غيرها من الظنيات بالاجتهاد بشروطه المعتبرة»[14].

وتأتي هذه الإشارة في علاقة غير خافية بما أثارته النصوص الفكرية، حول المساواة بين الجنسين، وحول حرية المعتقد الصادرة عن «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات بتونس»، والتي تُعد حركة النهضة أحد مكوناتها، من انتقادات مِنْ قِبَلِ بعض كوادر حركة النهضة، الرافضين لمنحى هذه النصوص، ولما رأوا فيها من تنازلات تحت ضغط بقية المكونات، وهو ما عده البعض نوعاً من الملاحقة الفكرية، التي تُمارس على الحركة من طرف اليسار، بعد الملاحقة الأمنية التي تعرضت لها من طرف السلطة[15].

لهذه الاعتبارات جميعها؛ نود أن نكون مُوفقين في اختيار هذه الوثيقة مادة لهذه الدراسة، التي نحاول أن نعرض فيها للأسس الفكرية والمرجعية لحركة النهضة الإسلامية.

---

(14) أنظر: نص البيان على موقع حركة النهضة في الإنترنت.

(15) انظر: ورقتنا بمنوان: «حركة 18 أكتوبر: نجح الإضراب وتعثرت الحركة»، في ورشة العمل التي نظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، يومي 19 و 20 مايو (أيار) 2007، بعنوان: «أي مستقبل لحركات التغيير الديمقراطي في العالم العربي؟»، منشورات المركز 2008.

وثيقة الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي

احتوت الوثيقة على 34 صفحة من الحجم المتوسط، فيها مقدمة في صفحتين، أما جوهر الموضوع فقسم إلى محورين، هما: محور عقائدي، وآخر أصولي منهجي.

المحور العقائدي: وفيه بيان لأهمية العقيدة في تصور الاتجاه الإسلامي، ثم استعراض لأركان العقيدة الستة، وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر، مع فقرات قصيرة توضح كل ركن، ويختم المحور بتلخيص مقتضب لخصائص العقيدة الإسلامية، التي هي «أساس العمل»، مع التأكيد على أن العقيدة في التصور الإسلامي، ليست مجرد معرفة تجريدية، بل نظام كامل متناسق في حياة الإنسان والكون «تقضي على كل العوائق القائمة على تجميد طاقات الإنسان، وإهدار إمكانياته وكرامته، وتركز معاني المسؤولية للنهوض بأعباء الأمانة في ممارسة دور الخلافة؛ عبادة لله تعالى»، وقد حاز هذا المحور العقائدي ربع الوثيقة تقريباً.

المحور الأصولي المنهجي: وقد جاء في بقية الصفحات، فتعرض لقضية العقل والنص التي «يجب أن توضع في سياق التأصيل المنهجي والعقدي والمعرفي، حتى لا تطرح ببساطة وانبتات»؛ لذلك وقع التقديم لهذا المحور بمدخل عن «منزلة الإنسان في العقيدة الإسلامية»؛ فقسم الوجود إلى طرفين: الأول: هو الله جل جلاله، والثاني: ما سواه من عناصر الكون جميعاً، والإنسان كائن ينتمي إلى الوجود العالمي ضمن الطرف الثاني.

وبعد استعراض مميزات الإنسان عن بقية عناصر الوجود العالمي؛ خلصت الوثيقة إلى أن «كل ذلك يعتبر إطاراً مساعداً لأداء الإنسان وظيفته، كما ارتضاها الله خالقه سبحانه وتعالى، وهي الخلافة في الأرض»، ومنهج تحقيق هذه الخلافة هو العبادة «وهذا المدلول للعبادة يندرج فيه كل السلوك الإنساني، فهو عبادة إذا كان مستجيباً للأمر الإلهي»، ولما كان العقل أساس التكليف بالخلافة، ختم هذا المدخل بسؤال عن كيفية تعامل العقل مع الوحي؟

وللإجابة عن ذلك، قسمت الوثيقة الفكر الإسلامي في هذه القضية إلى قطبين، هما: قطب نصي، وقطب عقلي، وترى أنه «لمعالجة هذه المسألة، ينبغي التعرض لحقيقة وخصائص كل من الوحي والعقل»، قبل تفصيل القول في تصور الاتجاه الإسلامي لمنهج فهم الوحي، ومنهج تطبيق الوحي، بالصفحات الموالية.

قراءة في المضمون والدلالات

المحور العقائدي

تنص الوثيقة على أن العقيدة هي «الأساس الذي تنساب منه بقية التصورات والأفكار والأحكام»، وأن ذلك يقتضي «بناءها على اليقين الذي لا يرتقي إليه احتمال، ولا يداخله ظن»، هذه العقيدة «نستقي أركانها من القرآن الكريم والسنة المتواترة، ونستقي فروعها من ظواهر الكتاب

المعضدة، بما صح من أحاديث نبوية مجتمعة»، لكن كيف يمكن أن تكون العقيدة يقينية «لا يرتقي إليها احتمال»، وهي مجرد استقاء من نصوص، أي تأويل وترجيح وترتيب واجتهاد، وكيف اليقين في ظواهر الكتاب، وفي أحاديث تبقى ظنية الثبوت مهما كانت المقاييس؟

وأخيراً، ما النتائج العملية في السياسة والمجتمع، المترتبة عن فكر يعتقد أنه «يقين»، وحق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟!

هذه الأسئلة التمهيدية العامة، تتضح دلالاتها النظرية والعملية أكثر، بالتوقف عند بعض أركان العقيدة الستة، حسب الوثيقة.

فالإيمان بالله يقتضي أن «لا يبقى في العقل أقل شبهة أو ريبة في وجود الله»، وأن «لا يوصف بما توصف به المخلوقات»، وأن «وجوده مُباين تمام المباينة للوجود الكوني ذاتاً ووضعاً»، وأن نؤمن «بما وصف به نفسه من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه»؛ وعليه «فإن ألفاظ النصوص المفيدة للتشبيه لا تفهم على ظواهرها، بل نضعها في إطار التنزيه المطلق».

وفي شرح هذا الركن أفكار وتعابير، وأخرى نعترض عليها؛ فماذا يعني ألا يكون في عقل المؤمن «أقل شبهة أو ريبة»، وماذا لو يشك المؤمن ويراجع أفكاره باستمرار؟ وقد آمن إبراهيم عليه السلام قبل أن يطمئن قلبه، بل إن المؤمن يهدم ويبني مرات في اليوم، كلما نطق بالشهادة «لا إله إلا الله».

وكيف لا نصف الله بما توصف به المخلوقات وهو حكيم، سميع، بصير، عدل... الخ، من الصفات التي تنسب لله على وجه الكمال، وتنسب للإنسان على وجه النسبية، ربما من باب قياس الغائب (الله) على الشاهد (الإنسان)؟

وكيف يكون الله «مبايناً تمام المباينة للوجود الكوني ذاتاً ووضعاً»، وأصحاب الوثيقة لا يقولون بالتكييف ولا التمثيل ولا التشبيه؟ وماذا ينجر عن هذا الفصل والثنائية في النظرة العقائدية-الوجودية؟ أفلا يكون إخراج الله من الكون في مستوى التصور إخراجاً له في مستوى الممارسة؟ فيطارد الإيمان في الشوارع، والمصانع، والحقول، وساحات النضال، والحياة اليومية، ويحاصر بالمساجد (بيوت الله)، والقلوب (موضع الإيمان)، وبعض المناسبات (المآتم مثالاً)[16].

ثم أليس فصل الله عن العالم عجزاً عن إدراكه وتحقيقه داخله؟ وما الجدوى العملية لهذا الاعتقاد في المباينة؟ ونحن نخوض حربا تحريرية ضد كيان عدو، تربط عقائده بين الله وفلسطين «فمن يقيم خارج أرض إسرائيل، هو مثل إنسان من دون إله»، كما جاء في العهد القديم.

بعد ذلك، يمكن التساؤل عن جدوى كل هذه التفاصيل العقدية في وثيقة لحزب سياسي؟ ربما يكون الجواب في ما أشار إليه ناشر الوثيقة في

---

(16) أنظر مقالنا: «قراءة في وعي وخطاب: من الإيمان الميت إلى الوعي التاريخي والاجتماعي»، مجلة 21/15، (هذا هو اسم المجلة، ويشير رقم 15 للقرن الخامش عشر الهجري، ورقم 21 للقرن الحادي والعشرين الميلادي، إشارة لازدواجية تاريخ المسلم وأزمة هذا الوعي)، عدد 18، تونس، فبراير (شباط) 1989.

تقديمه، حين ذكر أن الوثيقة تقرر «عقيدة أهل السنة والجماعة». لكن ما الجديد؟ وما الإضافة في هذا التقرير لعقيدة معلومة في تراثنا؟ وإذا كان القصد ذلك، فإن المتأمل في المضمون يقف على خلافه، ففي بعض الأحيان يتم الجمع أو التوفيق بين «الحنابلة» و«الأشاعرة»، وبين المذهبين اختلاف واضح، خصوصاً في تصور علاقة الذات بالصفات[17]، فالحنابلة على خلاف الأشاعرة، لا يؤولون الصفات؛ فهم يؤمنون بالصفات الواردة في النصوص «من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل، ولا تأويل لها عن ظاهرها، ولا تفويض»[18]؛ ويرون مثالاً أن «الوجه واليدين والعينين والساق والأصابع، قد ثبتت في النصوص من الكتاب والسنة الصحيحة، وقال بها أهل السنة والجماعة، وأثبتوها لله سبحانه على الوجه اللائق به سبحانه، من غير مشابهة لخلقه، ولا يعلم كيفية هذه الصفات إلا هو سبحانه»[19].

فالحنابلة الموصولون بابن تيمية، وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب حديثاً، يقرون كل معاني الصفات، ويرفضون الكيفية، ويسكتون على ما لا تذكره النصوص «ولفظ الجسم والتركيب والأعضاء، لم يرد في كتاب الله وسنّة رسوله نفيه ولا إثباته، ونحن نثبت ما أثبته الله لنفسه، وننفي ما نفى عن نفسه، ونمسك عما عدا ذلك»[20].

---

(17) شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف محمد خليل هراس وعبد الرزاق عفيفي، ص 20-34، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية 1403 هـ/ 1983م.

(18) عبدالعزيز بن عبدالله بن باز وصالح بن فوزان الفوزان، «التنبيهات في الرد على من تأول الصفات»، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد (السعودية: 1405هـ/1984م)، ص 18.

(19) المرجع السابق، ص 21.

(20) المرجع السابق، ص 6.

فالخلاف واضح إذاً بين المذهبين؛ لذلك ينكر بعض الحنابلة أن يكون الأشاعرة من أهل السنّة والجماعة «لا شك أنه ضل بسبب الخلاف في العقيدة فرق كثيرة، كالمعتزلة، والجهمية، والرافضة، والقدرية... وغيرها، أيضاً الأشاعرة ضلوا في ما خالفوا فيه الكتاب والسنّة، وما عليه خيار هذه الأمة من أئمة الهدى (...) في ما تأولوه من أسماء الله وصفاته على غير تأويله، وأبوالحسن الأشعري، رحمه الله، ليس من الأشاعرة، وإن انتسبوا إليه لكونه رجع على مذهبهم، واعتنق مذهب أهل السنّة»[21].

فما تقول به الوثيقة من أن «ألفاظ النصوص المفيدة للتشبيه لا تفهم على ظواهرها» يعد تأويلاً مخالفاً عند بعضهم لرأي أهل السنّة والجماعة، بل أكثر من ذلك «من أول الصفات عن مدلولها إلى غير معانيها؛ فهو كما قال تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: 180)، ومن الإلحاد فيها صرفها عما دلت عليه وهذا إخلال»[22].

وفي الركن الخامس، ماذا يفيد التفصيل في الإيمان باليوم الآخر، والحجج في ذلك لن تكون إلا ظنية؟ فماذا لو آمن المسلم باليوم الآخر من دون الإيمان بالصراط والميزان وعذاب القبر، كما تنص على ذلك الوثيقة؟ وماذا عن هذا الصراط «الأحد من السيف والأدق من الشعرة»، كما وصفته بعض كتب أصول الدين؟ وماذا لو آمنا بالجنة والنار، وقلنا

---

(21) المرجع السابق، ص 6.

(22) المرجع السابق، ص 73.

بفنائهما حتى يعود الله واحداً كما بدأ لا شيء معه؟ وقد قال الجهم بن صفوان، وبعض المعتزلة، بفناء الجنة والنار، وأن الخلود يعني طول المدة فقط، وهل الإيمان بالساعة يشترط القطع بأشراطها؟ وما تلك الأشراط؟ وهل الإيمان بالشفاعة مقطوع بثبوته؟ وماذا تعني الشفاعة أصلاً؟ وكيف تتوافق مع الإيمان بالعدل الإلهي؟ ومن الناحية العملية، هل من وجاهة في القول بالشفاعة والتأكيد عليها في مجتمع تنتشر فيه الرشوة، وتسود الوساطة، ويُقصر الناس في أداء واجباتهم الدينية، ويتساهلون في الحرام، اعتقاداً في الشفاعة[23]؟

أما الركن الأخير، فهو الإيمان بالقضاء والقدر، وفيه تتم الإشارة إلى أن الله تعالى «قد يخرق القوانين والأسباب المألوفة؛ بما تقتضيه حكمته وعدله»، وهنا أيضاً نتساءل عن جدوى التأكيد على خرق السنن الإلهية، في مجتمع تسود فيه الخرافة، ويلجأ الناس إلى المشعوذين لقضاء حاجاتهم، ويتغلب فيه غير المعقول؟

هذه الملاحظات والأسئلة حول القسم العقائدي، والتي جمعنا فيها بين الإشارة إلى ظنية النصوص، أو ذكر آراء أخرى في المسألة نفسها، أو التساؤل عن الجدوى العملية للاعتقاد في علاقته بالواقع العملي؛ لأن العقيدة أساس العمل كما جاء بالوثيقة، لكن الذي يبدو غير واضح وربما يبدو مخيفاً وغير مقنع، هو القول: إنه «لا يقبل عملاً إذا لم تكن وراءه هذه

---

(23) انظر: مقالنا: «قراءة في وعي وخطاب: من الإيمان الميت إلى الوعي التاريخي والاجتماعي»، مجلة 21/15، عدد 18 (تونس: فبراير 1989).

العقيدة، كدافع للعمل وواقع، حسب ما تقتضيه هذه العقيدة، فإذا اختلت العقيدة، أو فسدت، أو كانت باطلة، أو لم تتضمن أصولها، كان العمل فاسداً أو غير مقبول».

وهذا الاشتراط لقبول العمل في الآخرة، مع أنه يخالف صريح القرآن الذي أثنى على أعمال أناس لا يحملون هذه العقيدة، بل ربما ليسوا مسلمين أصلاً، كان مقدمة لاستنتاج خطير، خُتم به القسم العقائدي، وجاء فيه: «وعليه، فإننا لا نكفر مسلماً أقر بالشهادتين وتوابعهما مما سبق ذكره، وعمل بمقتضاهما، وأدى الفرائض برأي أو معصية، إلا أن أقر بكلمة الكفر أو أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن، أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل لا يحتمل تأويلاً غير الكفر».

هذه النزعة التكفيرية الواضحة، والتي يعبر عنها من طرف الحركة للمرة الأولى، هو أهم ما يجب التوقف عنده في هذا القسم؛ إذ «توابع الشهادتين» مما سبق ذكره في الوثيقة، لا ندري هل هي من الأصول أم من الفروع؟ وماذا لو اعترضنا على بعضها؟ أو رأينا فيها رأياً آخر، كما ألمحنا في مواضع عديدة مما سبق؟ هذا إضافة إلى بقية الأسئلة التي يمكن أن تطرح حول ما هو معلوم من الدين بالضرورة؟ أو بصريح القرآن وأساليب اللغة؟ أو تأويل الأفعال على أنها كفر؟

ولأن نزعات التكفير لا تخفى نتائجها المدمرة في تاريخنا القديم والحديث، فإن اشتراط الإسلام بصيغة محددة من أية جهة، هو ضرب

من التكفير المرفوض، وهو سلاح مشطوب، قد يصادر قضايا الاختلاف، لكنه لا يتقدم بأجوبتها، فضلاً على أن هذه النزعة في الحكم على عقائد الآخرين من المسلمين خاصة، لا تتناسب أصلاً مع طبيعة الحركة بصفتها حزباً سياسياً، فالتنصيص على عدم تكفير صنف هو تكفير لصنف آخر.

وقد يكون من المهم في نهاية هذا المحور الإشارة إلى أن علم أصول الدين كما صيغ في القرون الأولى، لم تُجمع فيه الفرق الإسلامية الكبرى على الأركان الستة التي تناولتها الوثيقة؛ باعتبارها أصول العقيدة، فللمعتزلة أصولهم الخمسة المشهورة، وللشيعة صياغتهم المختلفة لأصول الدين (بإضافة الإمامة والعدل)، ومن ناحية ثانية قد يكون من المهم إعادة صياغة العقائد وتقديمها بمصطلحات جديدة، وفي علاقة بوجدان عصرنا وتحدياته، مثل إبراز أهمية الوعي التاريخي، من خلال عقيدة النبوة ودراسة تعاقب الرسالات، وتأصيل المواطنة ومبدأ تحمل المسؤولية وثقافة حقوق الإنسان، من خلال عقيدة الاستخلاف وعقيدة المعاد؛ فالعقيدة ليست قوالب جاهزة، أو محفوظات، أو أفهاماً محنطة، بل العقيدة منهج في النظر، ورؤية للعالم وللعلاقات، وبواعث على العمل بما يحقق مجتمع الصلاح والعدل بحسب ظروف الزمان والمكان.

المحور الأصولي المنهجي

نعضد قراءتنا لهذا المحور بالرجوع إلى كتاب عبد المجيد النجار[24]؛ ففي رأينا أنه يساعدنا على وضوح أكبر في عرض الفكرة ومناقشتها، وقد صدر هذا الكتاب لأحد قياديي حركة الاتجاه الإسلامي، في الفترة نفسها، وأثار الموضوعات نفسها، بالمنهجية والترتيب والأفكار؛ حتى لكأنه شرح للوثيقة التي نحن بصددها، أو لكأن الوثيقة تلخيص له، وهو الأرجح، وإن اكتفى الكتاب بالمحور الأصولي من دون العقدي على خلاف الوثيقة.

يتقدم هذا المحور عنصر في بيان «منزلة الإنسان في العقيدة الإسلامية»، فيقسم الوجود إلى طرفين، هما: «الأول هو الله، والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعاً»، وبعد بيان العناصر المشتركة بين الكون والإنسان، يتم استعراض الخصائص المميزة للإنسان، وهي الرفعة في «التكريم والتسخير»، ومن دلالتهما «القدرة على استيعاب العالم الخارجي استيعاباً معرفيا، يسهل له الإشراف عليه»، و«حرية الإرادة والاختيار، فقد خلق الإنسان مزوداً بملكات واستعدادات يميز بها بين الحق والباطل في العقائد، وبين الخير والشر في الأفعال، وبين الصدق والكذب في الأقوال»، وتتبع هذه الحرية مسؤولية تحمل الأعمال «فيكون الحساب في اليوم الآخر حسب تلك الأعمال، وهو مقتضى العدل الإلهي».

---

(24) عبدالمجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية العقل والنص والواقع، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1987.

و«يظهر تميز الإنسان في هذا الوجود، تميز رفعة عن بقية عناصر الكون بتسخيرها له بما يخول له توظيفها في مصلحته»، وهذه المعاني العقائدية لها أبعادها الأخلاقية «إذ يؤدي الاعتقاد بوحدة الإنسان والكون إلى تحقيق الشعور بالقربى منه، وينفي مشاعر الخوف والعداء له»، وهذا أمر إيجابي، لكن لماذا لا يُقضي مرة واحدة على الثنائية في التصور كمقدمة لتوحيد أبعاد الشخصية، ويصبح الله قريباً منا ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: 16)، حبيباً إلينا، وذلك أهم وأنفع من التأكيد على المباينة والمفارقة، فالربط بين الله والعالم جائز بل مطلوب، ما دامت المسألة مجرد تصور؛ إذ كيفية الوضع الإلهي في الوجود تبقى في الأخير «داخلة في مجال غير المعقول من حقيقة الألوهية»[25].

بعد ذلك تتعرض الوثيقة لعلاقة العقل بالوحي، فيقسم الفكر الإسلامي إلى «قطب نصي»، و«قطب عقلي»، وتبين حقيقة وخصائص كل من العقل والوحي، فتشير إلى «أن مصدر الوحي هو الله، ولا دخل لذات النبي فيه»، وهو يشمل القرآن والحديث القدسي والحديث الشريف، و«خطاب الوحي كلي عام للناس كافة، إلا ما جاء دليل بتخصيصه»، و«خطاب الوحي شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً»، و«حقائق الوحي مطلقة»، ولذلك «فهي غير خاضعة للتعقيب الإنساني في ذاتها، سوى العمل العقلي لاستجلاء الأحكام»، و«حقائق الوحي لا تنافى حقائق العقل ومبادئه»، و«أحكام الوحي راجعة غالباً إلى الحكم على أجناس الأفعال

---

(25) المرجع السابق، ص 25.

(...) وبالنظر العقلي يتم إلحاق أفراد الأفعال بأجناسها حسب الزمان والمكان»، و«إن الوحي إذا كان في مجال العقيدة والعبادة، فإنه يحدد مبادئ وأحكاماً تفصيلية نهائية، لا مجال لتغييرها»، وأما في المجال الاجتماعي والسياسي (المعاملات) «فإنه عدا بعض الاستثناءات المحددة يكتفي بوضع أصول كلية، ورسم قواعد عامة»، والعقل يحولها إلى تشريعات تفصيلية.

وتنبه الوثيقة إلى أن «الوحي لا يقدم المبادئ التشريعية للحياة بوصفها علاجاً مؤقتاً أو تنظيماً مرحليا، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، ولكن يقدمها دائماً، باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، والقادرة على التكيف، وفقاً لظروف مختلفة، وعلى هذا الأساس، ترك الوحي منطقة فراغ في الصورة التشريعية التي نظم بها الحياة، لتعكس العنصر المتحرك، وتواكب تطور العلاقات، وتدرأ الأخطار التي تنجم عن هذا التطور المتنامي على مر الزمن؛ إن منطقة الفراغ تعبر عن قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة».

وضمن إبراز خصائص الوحي، تقسم النصوص على الطريقة التقليدية إلى «قطعية الورود»، وهي القرآن والحديث المتواتر، و«ظنية الورود»، وهي أحاديث الآحاد، وإلى نصوص «قطعية الدلالة»، وأخرى «ظنية الدلالة».

هذا التفصيل لخصائص الوحي، الذي حاز ثلاث صفحات من الوثيقة، يقابله اختزال لخصائص العقل، التي لم تحز إلا صفحة واحدة،

فذُكر «أنه وسيلة بوسعها إدراك الحقيقة؛ إذا التزمت بالموضوع والمنهج»، وأن له دوراً مهماً في إثبات العقيدة بالنظر في الآيات الكونية، وفي استيعاب الوحي وتفصيل ما تركه عاما، والنظر في منهج تطبيقه على الواقع، والعقل لا يصل إلى الحقيقة مباشرة «بل على مراحل»، وفي هذه المراحل من الأخطار ما يهدد بإعاقته عن إصابة الحق، «فالإنسان خلق عجولاً»، وركب على نزعات من «الهوى»، وهو مشدود إلى «موروث الواقع والعادة، مما قد يؤدي به إلى الغفلة عن مراحل النظر».

ويتضح من خلال هذه الخصائص لكل من الوحي والعقل، أن الآلية النظرية لهذا التصور لا تخرج عن إطار «العقل الإسلامي الكلاسيكي»، في نزعته الأكثر محافظة وجموداً، والتي لا ترى للعقل من دور سوى أن يكون تابعاً للنص، ليس له من وظيفة سوى تبرير العقائد وتفصيل الأحكام.

وفي إلحاق العقل بالنص إلغاء لكل أبعاد الإبداع والتأسيس فيه، «وليس للعقل أن يوجب شيئاً بذلك المعنى على وجه الاستقلال»، في حين تقر الوثيقة أن «العقل أساس التكليف»، وأنه «مزود بملكات التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والصدق والكذب»، ومن قبل اعتبر المعتزلة أن الإنسان مكلف بالعقل قبل ورود السمع (الوحي)، وليس الوحي إلا لطفاً من الله، واعتبر الفلاسفة المسلمون أن العقل والوحي كلاهما يصدر عن المشكاة نفسها، ويصل إلى الحقيقة نفسها، لكن بطرق مغايرة، فالحق لا يُضاد الحق.

إن هذه النزعة التبريرية في وظيفة العقل، تأتي على المقدمات السابقة في تصور أسس خلافة الإنسان لله في الأرض، فلا تكون الخلافة نيابة حقيقية وكاملة لله في الأرض، أساسها الحرية والمسؤولية، وقوامها إدارة الأرض وإعمارها، وعاقبتها الحساب والجزاء[26]، بل تصبح إنابة صورية يختزل فيها دور الإنسان في «رسالية مُجنحة»، تقتصر على إنجاز حرفي لتعاليم الوحي، ضمن ما سمته الوثيقة «منهج العبادة»، و«هذا المدلول للعبادة يندرج فيه كل السلوك الإنساني، فهو عبادة إذا كان مستجيباً للأمر الإلهي»، ذلك أن «وظيفة الخلافة تقتضي القيام على شريعة الله في الأرض».

وعلى الرغم من إقرار الوثيقة، بأن الرسالات السماوية جاءت «تتابع الواقع الإنساني في تقلباته وتطوراته»، يتم التأكيد على أن النبوة الخاتمة جاءت «تحدد المنهاج النهائي للخلافة؛ ليكون الموجه الأبدي للإنسان»، من دون تفصيل أو تفريق بين المنهج والمنهاج، بل بما يجعل «المنهاج» طريقة حرفية في فهم النصوص وتطبيقها، وليس منهاجاً نابعاً من واقع الناس، ومتأثراً بظروف عصرهم ومتطلباته المتجددة نوعيا، وليس كميا فقط، حسب ما يمكن فهمه من تجدد الوحي عبر التاريخ، وتناسخ الرسالات وختم النبوة، وهو المعنى المستفاد مما ورد بسورة المائدة من قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَق مُصَدقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلا تَتبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَما

(26) أنظر مقالنا: «نحو لاهوت أفقي مستنير»، مجلة 15/21، عدد 14، تونس 1987.

جَاءَكَ مِنَ الْحَقِ لِكُلٍ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: 48).

التعامل مع الوحي

نأتي هنا إلى خُلاصات المنهج الأصولي للاتجاه الإسلامي أو لحركة النهضة في التعامل مع الوحي، انطلاقاً من المقدمات التي بيناها سابقاً، وهو ذو مرحلتين، هما: مرحلة فهم الوحي، ومرحلة التطبيق الواقعي.

أولاً: مرحلة فهم الوحي

ففي مرحلة فهم الوحي، تذكر الوثيقة «أن موضوع مرحلة الفهم هو البحث عن مراد الله تعالى، في ما أمر به ونهى عنه في نصوص الوحي»، وهنا مرة أخرى يتم إلحاق العقل بالنص، والانتقال من مشكلة تغيير الواقع إلى مشكلة تأويل النصوص، وبهذا تنقل المعارك الفعلية في الواقع إلى معارك ذهنية في النص، ويغيب العقل المصلحي، ويجد كل طرف مبرراته في النص[27].

ويعتمد منهج فهم الوحي كما جاء في الوثيقة على خمسة أسس، هي:

---

(27) أنظر مقالنا: «قراءة في وعي وخطاب: من الإيمان الميت إلى الوعي التاريخي والاجتماعي»، مجلة 21/15، عدد 18، تونس، فبراير (شباط) 1989.

الأساس اللغوي: وفيه إشارة إلى أن فهم نصوص الوحي يكون «طبقاً لمنطق اللغة العربية، وقواعدها، وأساليب استعمالها، وصيغ تراكيبها في البيان وقت التنزيل».

الأساس المقاصدي: تتم فيه الإشارة إلى «أن هذه المقاصد ليست بمعانٍ خارجة من نصوص الوحي؛ حتى نطلب إدراكها من جهة غير جهة تلك النصوص»، ومعنى ذلك على سبيل المثال، كما يبين الدكتور النجار، أن مقصد الله في حفظ المال يقتضي قطع يد السارق، وعلى هذا الأساس لا يبقى مجال بعد ذلك لأن يقال: «إن هذا النص يمكن أن يفهم منه الكف عن قطع يد السارق؛ لأنه يؤدي إلى ضرر يلحق الإنسان المقطوعة يده، وهو ما يخالف حفظ النفس؛ لأن هذا الفهم يجعل أوامر الله عاطلة (...) فمقصد الوحي لا يجب فصله عن وسيلة تحقيقه، حسب ما يبين الوحي (...) أما إذا عُيّن مقصد من خارج محتوى النص، ثم أُجري عليه فهم ذلك النص؛ فإن الفهم سيكون حتماً حائداً عن المراد الإلهي»[28]، مثل القول: إن جَلْد الزاني يتناقض مع مقصد حفظ كرامة الإنسان؛ لذلك يتم التنصيص في الوثيقة ضمن هذا الأساس على أن للمصلحة ضوابط، وهي: اندراجها في مقاصد الشريعة، وعدم معارضتها الكتاب أو السنّة أو القياس، وعدم تفويتها مصلحة أهم منها»، وتلك تحديدات نصية لا صلة لها بتطور حياة الناس.

---

(28) عبدالمجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية العقل والنص والواقع، ص84، دار الغرب الإسلامي، ط1 1987.

الأساس الظرفي: وفيه إشارة إلى ضرورة معرفة مناسبات النزول في فهم مراد النصوص.

الأساس التكاملي: فيعني تكامل نصوص الشريعة؛ لأن التناقض فيها محال.

الأساس العقلي: وهو الأخير، ويتم التأكيد على أن «النصوص القطعية وُروداً ودلالة، ينحصر عمل العقل في فهمها في إدراك المعاني التي تدل عليها واستيعابها، وتمثلها كتمثل الحدود والكفارات».

أما النصوص الظنية، فإن كانت ظنية الورود «كان من عمل العقل التحقق في نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، بطرق من النقد معروفة في علم الحديث سنداً ومتناً»، ولا ندري ما الإضافة في هذا التحقق ما دامت الطرق قديمة ومعروفة. وإذا كانت النصوص ظنية الدلالة؛ يتم «ترجيح إحداها بقرينة معتبرة شرعاً»، وهكذا يظل الشرع هو المحدد للأفهام والاحتمالات وليس الواقع.

ولأن «للتأويل شروطاً تحفظه من الزيغ»، فإنه بعد الإشارة إلى بعض تلك الشروط، جاء التساؤل عن القيد الزمني للأفهام العقلية؛ فتم تقسيمها إلى نوعين، هما:

الأفهام القابلة للتغير: وهي المتعلقة بنصوص ظنية في ثبوتها أو دلالتها «ما لم يرد فيها إجماع من الصحابة»، فقد يؤدي النظر العقلي

إلى العدول عن أدلة الترجيح وقرائنه القديمة، إلى أدلة وقرائن أخرى ترجح احتمالاً آخر، فينشأ فهم جديد.

الأفهام التي تتصف بالإطلاق الزمني: وهي على ضربين، هما: «الأفهام الناشئة من النظر في نصوص ظنية، ولكنها حظيت بإجماع الصحابة عليها، فهذا الإجماع من الصحابة يسبغ على فهم النص الظني ديمومة زمنية»، وكذلك «الأفهام الناشئة من النظر في النصوص القطعية، فهذه النصوص لما كانت الدلالة فيها منحصرة في وجه واحد من المعاني، كان الفهم فيها منحصراً في ذلك الوجه من دون أن يناله التغيير على مر الزمان».

كما يتم التأكيد على أن الحركة «تؤمن بعمومية الخطاب التشريعي، ولا ترى اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه (...) ونحن نرى أن الأوضاع السائدة بقيمها ومفاهيمها لا تحدد أوجه الفهم في النصوص القطعية (كالتعدد في الزواج، والحدود، ومنع الربا...) فلا يتأسس عندنا الفهم العقلي على معطيات الواقع الإنساني فحسب».

ويُختم هذا العنصر المتعلق بمنهج فهم الوحي بالتنبيه إلى أن «أدلة الأحكام، بمعنى أصول التشريع ومصادره، ليست كلها في مرتبة واحدة، بل هي متفاوتة المراتب في الاستدلال بها (...) فكتاب الله هو أصل الأصول ومصدر المصادر، وهو الحكم في كل شيء، ثم يجيء بعد الكتاب والسنّة: الإجماع، إن تحقق ونقل نقلاً صحيحاً، ثم الرأي والاجتهاد الذي يتنوع إلى أنواع».

وهنا تطرح أسئلة عديدة، تتصل بما سبق عرضه من منهج فهم الوحي، يضيق المجال عن التفصيل فيها، فهل تكفي الضوابط القديمة للغة؛ لتحديد ما هو قطعي وما هو ظني، في ظل ما توصلت إليه الدراسات الألسنية الحديثة والمعاصرة، والفكر اللغوي، ومناهج التأويل المختلفة؟ وهل يكفي الاتفاق على قطعية النص، ليكون الفهم مُوحداً وغير قابل للتغير، من زاوية النظرة التاريخية للنصوص، التي تعد من أهم إضافات الفكر الحديث؟ وما معنى الإجماع؟ وما إمكانية تحققه؟ فالنصوص قطعية الدلالة يُفترض أن تكون واضحة بذاتها، لا تحتاج إلى إجماع، أما الظنية الدلالة فإن الإجماع فيها مستحيل، لأن الظن مجال الاختلاف.

وإضافة إلى هذه الأسئلة التي اكتفينا بأهمها، تجدر الإشارة إلى أن التفاصيل المتعلقة بالأساس المقاصدي، والأساس الظرفي، والأساس العقلي، بدت ضرورية في الوثيقة، لأنها موجهة أيديولوجياً إلى معارضة وجهة نظر أخرى، عبر عنها «الإسلاميون التقدميون»، وتلك إحدى البواعث الأساسية على صياغة الوثيقة.

وهذا ما يبدو واضحاً أكثر في كتاب الدكتور عبدالمجيد النجار، الذي ضرب فيه أمثلة في نقد ما وصفه بأنه «دعوة للتغيير في ما هو ثابت»، واستشهد بفقرات للدكتور احميدة النيفر، وأخرى للدكتور حسن حنفي[29]، لينتهي إلى أن هذا الفهم يفصل المقاصد عن أساليب تحقيقها، ويعطل تلك المقاصد، بل يذهب إلى أن «الأمر يؤول إلى محظور عظيم،

(29) المرجع السابق، ص93 - 96.

كفيل بأن يعرض منهاج الخلافة بأكمله إلى الانقضاض»[30].

ولا ندري كيف وصل الدكتور النجار إلى هذا الاستنتاج؟ والحال أن القرآن غير بعض أحكامه خلال ثلاث وعشرين سنة من نزوله، ونسخت آياته بعضها بعضاً، تفاعلاً مع تطور المجتمع وتجربة الجماعة المؤمنة آنذاك، من دون أن تُلغى الآيات المنسوخة أحكامها من المصحف، وتلك أمثلة على تفاعل التشريع مع الواقع في تطوره.

فالتفريق بين ما جاء من أجله الوحي من مقاصد، وما جاء به الشرع من أحكام، ليس جائزاً فقط بل شرط لفهم الوحي، وإن ما يقع فيه الفكر التقليدي في هذا المستوى ناتج عن نظرة غير تاريخية للإنسان وللوحي، ذلك أن التاريخ ليس مجرد تعاقب للأيام والسنين والقرون، أو تراكم كمي في التجربة الإنسانية، بل تاريخ الإنسان أيضاً صيرورة وتبدلات نوعية، فالفتوحات المعرفية الكبرى غيرت من نظرتنا للكون ولأنفسنا، وعليه فإن فهم الوحي لا تكفي فيه معرفة أسباب النزول، بل يتطلب تنزيلاً تاريخيا لتلك النصوص، حتى نكتشف كيف كان الوحي تعقلاً للواقع، ودفعاً له نحو الأفضل، فالرسالات السماوية كما ورد بالوثيقة جاءت «تتابع الواقع الإنساني في تطوراته وتقلباته»، ولا يمكن أن يكون الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان بشريعة جامدة، أو بأفهام غير قابلة للمراجعة، وإن كانت أفهام الصحابة.

(30) المرجع السابق، ص 100.

ولعل أخطر ما ينتهي إليه الدكتور النجار، في مناقشة ما سماه «دعوة للتغيير في ما هو ثابت»، هو اعتباره أن قول هؤلاء بتاريخية النصوص المتعلقة بالحدود وتعدد الزوجات على سبيل المثال «يقتضي المنطق أن تتعدى لتشمل كافة النصوص القطعية المماثلة لها، وحينئذ تصبح تلك النصوص المكلفة بالإيمان بالله والنبوة والبعث آيلة إلى أن يعقد الأمر فيها بظروف الإنسان حال نزولها»، ثم يخلص إلى أن هذا الإلزام المنطقي «يؤدي إلى نقض الدين من أساسه، ولا يبقى إذاً من مجال لأن يُتناول الأمر على أنه اجتهاد في الفهم، بل يخرج أصلاً من دائرة الإيمان بالوحي (...) وذلك موقف آلَ إليه كثير من أصحاب هذه الوجهة، لكن قصرت بهم الجرأة عن إعلانه»(31)(32)، وهذا التكفير المُبطن في المسائل الأصولية، يبدو من جنس ما أشرنا إليه في ما سبق من تكفير في المسائل العقدية.

ثانياً: مرحلة تطبيق الوحي

تنبه الوثيقة إلى «أن تطبيق أحكام الوحي تطبيقاً آليا من دون وعي بمقاصدها وطبيعة الواقع المنزلة فيه، قد يؤدي إلى فوات مصلحة أو إلحاق ضرر بالناس، من حيث قصد الشارع تحقيق النفع لهم، ولذلك فإننا نقيم منهج تطبيق الوحي على أساسين رئيسيين هما: العلم بعلل الأحكام، والعلم بالواقع المنزلة عليه الأحكام».

---

(31) المرجع السابق، ص 103.

وعبر هذين الأساسين «ينطلق العمل الاجتهادي؛ بهدف الملاءمة بين التكاليف الواردة في الأوامر والنواهي، وبين المقاصد الشرعية، وبين صور وأشكال عملية لأفعال الناس(...) وهذا يقتضي أن يحدد النظر الاجتهادي في كل وضع واقعي جديد، سواء تمثل في حالات فردية أو في مظاهر عامة (...) وبناء على هذا يتحدد منهج الحركة في تصور التراث، فهي تعتبر ماضي الأمة متشابكاً مع حاضرها؛ فالفكر الإسلامي إنما ينمو ويتكامل بإضافة اللاحقين إلى ما بناه السابقون، لا بهدمه أو تركه جملة».

ويشير الدكتور النجار إلى أن خلط البعض بين مرحلتَيْ: فهم الوحي، والتطبيق (التنزيل)، يؤدي إلى «تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً آليا»، ثم يضيف: «لا تتوجه ملاحظتنا هذه في هذا الموطن، وفي ما يأتي من المواطن، إلى مبدأ المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة كاملة، فذلك ما ينشده كل مسلم مخلص لتطبيق الأحكام الشرعية، بل إلى ما عبرنا عنه بالتطبيق الآلي»[32].

فالحركة في ما يُستخلص مما ساقه الدكتور النجار، تضع تطبيق الشريعة ضمن برنامجها، وإن لم يرد ذلك بوثائقها الرسمية، لكنها لا ترى أن ذلك يتحقق بصفة آلية؛ إذ «واقع المسلمين اليوم تغير عما كان عليه بالأمس، وأصبح من الجدة والتعقيد على درجة لم تكن تخطر على بال الأسلاف»[33]، لكن تطبيق الشريعة بحسب ظروف الواقع، أفلا يفسح

(32) المرجع السابق، ص 76.

(33) المرجع السابق، ص 121.

المجال للاجتهاد في صيغ التطبيق؟ والحال أن القرآن كما ذكر الشهرستاني وغيره قديماً، قد أخذ بكثير من التشريعات والتطبيقات التي كانت في الجاهلية، كما بيّنت أبحاث ميشيل فوكو، حديثاً، أن مفهوم العقاب وصيغه، تغيرت عبر التاريخ، وأن لكل عصر وسائله في العقاب.

ومن جهة ثانية، كيف سيتمّ تنزيل بعض الأحكام في واقعنا الجديد، كتلك المتعلقة بكفارة تحرير رقبة، أو تأديب المرأة بالضرب، أو القبول بالمرأة قاضية، واعتبار شهادتها نصف شهادة الرجل في الوقت نفسه، أو المتعلقة بأحكام الردّة وبأحكام الجهاد، في علاقتها بمسائل حرية المعتقد، والمواطنة، والديمقراطية...؟ ثم هل نستوفي القرآن حقه حين ننظر إليه كنص تشريعي بالأساس، ولا نرى دلالة لصلاح الإسلام لكل زمان ومكان؛ إلا بالتأكيد على صلاح ما ورد به من أحكام؟

أشارت الوثيقة، وكتاب الدكتور النجار، إلى جدلية النص والعقل والواقع، لكن ما تبين لنا في هذه القراءة هو طغيان النص، ومحاصرة العقل، وضمور الواقع.

ملاحظات ختامية

إن صدور وثيقة فكرية باسم «حركة الاتجاه الإسلامي» سابقاً، و«حركة النهضة» حاليا، تعد خطوة إيجابية ولا شك، نتمنى أن تُتبع بنصوص أخرى، في قضايا حيوية عديدة ما زالت تسائلها.

وإذا كان الوضوح الفكري استجابة لحاجة داخلية، بعد أن اتسعت قاعدة الحركة، وصلُب عودها في الواقع، فإن هذا الوضوح كان أيضاً استجابة لتحديات فكرية خارجية، فتفاعلت الوثيقة مع ما أثاره «الإسلاميون التقدميون» من مراجعات في الفكر الإسلامي، غير أنها لم تلب بعداً آخر للتحدي، في ما يتصل بالتيارات «غير الإسلامية»، وبالقارئ العادي عموماً، ذلك أن أسلوب صياغة الوثيقة وموضوعاتها تجعلها قاصرة على أن تكون رؤية فكرية، فالوثيقة في محورَيْهَا: العقائدي والأصولي، تفتقد إلى الحد الأدنى من العقلانية، بما هي برهنة على جدوى الموضوعات وصحة المقاربات، وبما هي أسلوب للتواصل مع الآخرين، بقصد محاورتهم، ومحاولة إقناعهم بوجاهة الأفكار وصواب الفهم.

فليست غاية الفكر أن يبني حصوناً من حوله، بل أن يقيم جسوراً مع الآخرين، بقصد إقناعهم أو تقريبهم منه على الأقل، خدمة لقضايا الواقع المشترك، ومساهمة في البحث عن أنجع السبل، لتحقيق مطالب الناس في التغيير والتقدم نحو الأفضل، فأسلوب هذه الوثيقة، وموضوعاتها، ونزعتها الإيمانية المحافظة، تجعلها موجهة إلى الداخل أكثر من الخارج، ولا تلبي الحاجة إلى وثيقة فكرية لحزب سياسي.

وعلى الرغم مما سبق ذكره، من إشارة إلى تمسك الحركة بهذه الوثيقة، التي مضى على إقرارها أكثر من عشرين سنة، فإن المتابع للحراك الفكري داخل الإسلاميين بتونس، بالداخل وبالمهجر، والمُطلع على مؤلفات ومقالات بعض رموز حركة النهضة، وأخص بالذكر ما ينشر

للدكتور عبد المجيد النجار، والشيخ راشد الغنوشي، يقف على تطورات فكرية مهمة، تُرجح تجاوز كثير مما نعتبره هنات أو طابعاً تقليديا في هذه الوثيقة، وتحتم إعادة صياغتها أو استبدالها، كما يطرح إشكالية تمثيل المرجعية الشرعية لحركة النهضة، والمسافة بين خطاب الخارج وخطاب الداخل لدى حركة النهضة.

وفي المقابل، فإن ما عرفته الساحة الإسلامية التونسية، خلال الفترة الأخيرة خاصة، من انتشار للفكر السلفي الوهابي، الذي ينتقد فكر «حركة النهضة»، ويتهمها بـ«الانحراف عن عقيدة السلف»، و«العلمانية»، يجعلنا نحتمل، على الأقل، مزيداً من المحافظة في حركة النهضة، في تنافسها في الساحة الإسلامية مع التيار السلفي الوهابي.

السلفية في تونس بين قمع السلطة ومخاوف النخبة

صلاح الدين الجورشي(*)

تشكل السلفية ظاهرة جديدة في البلاد التونسية، وغير مسبوقة في تاريخها المعاصر. وإذا كانت الحركة الإسلامية، التي نشأت في مطلع السبعينات، قد اتخذت صبغة حركية متأثرة، إلى حد كبير، في بداية ظهورها بفكر الإخوان المسلمين وتجربتهم في مصر، وهو ما يجعلها بشكل من الأشكال قريبة من الفضاء العام للسلفية كمنظومة مفاهيمية، فأنها لم تكن على شاكلة الحركات السلفية التي تأثرت بالمدرسة الحنبلية وابن تيمية، وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب. لكن المفارقة، ورغم صمود الحالة الإسلامية التونسية لفترة طويلة ضد محاولات الاختراق السلفي على النمط الخليجي بالخصوص، أن ذلك لم يحل في النهاية دون أن تشهد البلاد خلال السنوات الأخيرة، وتحديداً، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، موجة سلفية قوية.

(*) كاتب وصحافي تونسي. أحد مؤسسي مجموعة الإسلاميين التقدميين.

تهدف الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما هي جوانب التقاطع والاختلاف بين فكر الإخوان المسلمين، الذي تأثرت به النواة الأولى للحركة الإسلامية التونسية، والفكر السلفي؟
- ما هي الظروف والعوامل التي ساعدت على ظهور السلفية في بيئة تونسية بدت وكأنها محصنة ضد هذا التيار؟
- ما هي خصائص التيار السلفي في تونس من الناحيتين الفكرية والتنظيمية؟
- ما علاقة السلفية التونسية -كونها مغربية- بالسلفية المشرقية، وهل هناك سلفية جهادية في تونس؟
- ما علاقة التيار السلفي بالسلطة من جهة؟ وعلاقاتها بمكوّنات الحركة الإسلامية من جهة ثانية؟
- كيف تحاول السلطة مواجهة التيار السلفي؟
- أخيراً ما هو مستقبل التيار السلفي في البلاد التونسية؟

التيار السلفي في تونس تيار وليد، لم يمضِ على ظهوره وتشكله سوى فترة قصيرة لا تتجاوز العشر سنوات. ويمكن القول بأن السلفية قد أخذت تخترق الفضاء الديني التونسي مع نهاية التسعينات من القرن الماضي. ولكنها لم تتحول إلى قضية تشغل السلطة والنخب السياسية والفكرية، وجزءاً هاماً من الرأي العام، إلا بعد اكتشاف مجموعة مسلحة دخلت في اشتباك مع أجهزة الأمن بين أواخر ديسمبر (كانون الأول) 2006، وبداية يناير (كانون الثاني) 2007. وهي الأحداث التي فاجأت

الرأي العام الداخلي والخارجي، وانتهى آخر فصل من فصولها بمعركة مسلحة تمّت بمدينة «سليمان»، التي تبعد عن العاصمة حوالي 30 كلم، وأسفرت عن مقتل أبرز العناصر القيادية والمؤسسة لهذه المجموعة[1]. ومنذ ذلك التاريخ، ازداد الاهتمام الأمني والإعلامي بهذه الظاهرة، وكثر الحديث عنها داخل البلاد وخارجها.

لكن إذا كان الملف القضائي والأمني الخاص بتلك المجموعة -التي مثلت أخطر قضية شهدها حكم الرئيس بن علي- قد طوي، فإن الملف السياسي والفكري ما يزال مفتوحاً بانتظار الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف تحوّلت تونس إلى أرض خصبة لتفريخ الفكر السلفي «الجهادي»؟ وهل الحلول الأمنية ستكون قادرة على تحجيم هذه الظاهرة، والحدّ من تداعياتها؟ وهل أن السلفيين التونسيين يشكلون تياراً واحداً أم تيارات؟ وهل أن ما يسمّيه البعض بـ«السلفية الجهادية» يعكس حقيقة فعلية في تونس أم هي نتاج تضخيم اشتركت في صناعته الأجهزة الأمنية ووسائل الإعلام؟

إخفاق السلفية في اختراق تونس

سبق أن حاولت سلفية الجزيرة العربية، المتأثرة بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، اختراق تونس عبر رسائل وصلت البلاد مع بعض

---

(1) قتل 12 عنصراً من المجموعة المسلحة، وتم اعتقال البقية.

الحجيج التونسيين على ما يبدو، وذلك في بدايات القرن الثامن عشر، وتحديداً إثر نجاح الإمام سعود الكبير بن عبد العزيز في إحكام نفوذه على كل من مكة والمدينة، في الفترة الفاصلة بين عامي 1803 و 1805. وكانت تلك الرسائل تتضمن الدعوة إلى تنقية الإسلام من البدع التي انتشرت، مثل الشفاعة والتوسل بقبور الأولياء.

وقد طلب يومها باي تونس، في ذلك العهد، حمودة باشا من بعض شيوخ الزيتونة الردّ على تلك الدعوة، في رسالة ذكرها ابن أبي الضياف في كتابه «اتحاف الزمان»[2]. وكان من بين هؤلاء الشيوخ من انتقدوا الأصداء التي بلغتهم عن الثورة، التي قامت في الحجاز، وارتكزت على تحالف الإمام محمد بن سعود مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

ويمكن الاستدلال على ذلك بتعليق الشيخ إسماعيل التميمي على تلك الأحداث، حين كتب يقول: «وقد وقع الآن في تلك الأرض –أرض نجد– من الفتن الدينية والدنيوية، وإلزام أهل الإسلام بالخطة الردّية ما كدر صفو المشارب، وأوقع في أسوء المذاهب» (المصدر). وعلى الرغم من أن المسألة توقفت عند مستوى بعض الردود، على بعض ما ورد في تلك الرسائل، إلا أن ذلك لا يكفي وحده لتفسير عدم رواج السلفية في نسختها المشرقية داخل أوساط المجتمع التونسي، سواء في تلك المرحلة أو بعدها، وذلك بالرغم من أن بعض شيوخ الزيتونة قد أيّدوا فكرة محاربة التوسل بالقبور، وقاموا بمحاولات في هذا السياق دون أن يحققوا نجاحاً ملموساً.

---

(2) أحمد بن أبي الضياف، صاحب كتاب: «أتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان»، الذي يعتبر من بين أهمّ مصادر تاريخ تونس في العصر الحديث.

يمكن القول بأن إخفاق السلفية في أن يكون لها موطئ قدم في تونس يعود إلى عدة أسباب من بينها:

تغلغل الصوفية الطرقية في الثقافة الدينية للتونسيين، خصوصاً قبل الاستقلال، حيث كان لشيوخ الطرق تأثير واسع على السكان سواء في المناطق الحضرية، أو بالأخص في الأرياف، وهو ما دفع بالنخب الحاكمة، وكذلك القوى الاستعمارية إلى توظيف هذا العنصر من أجل الهيمنة على الرأي العام، وكسبه لتمرير سياساتهم. ولهذا لم تكن الشرائح الدينية الشعبية مستعدة للانقلاب على رموزها، وعاداتها التي كانت تكيّف علاقتها بالفضاء الديني، وتجعلها في اتصال حميمي مع الله عن طريق مجموعة من الوسطاء وفي مقدمتهم شيوخ الطرق.

العامل الثاني، الذي يمكن أن يساعد على فهم أسباب عدم تمكن السلفية، في تلك المرحلة التاريخية من اختراق هذه المنطقة، هو ما أصبح يصطلح عليه بـ«الإسلام المغاربي»، وهو عبارة عن حالة ثقافية واجتماعية تختلف كثيراً عن «الإسلام الطهوري والنظري»، الذي صاغه العقل السلفي القديم. والمقصود بالإسلام المغاربي حالة من التدين الذي يسمح لصاحبه بنوع من المرونة في السلوك والتعبد، وهي مرونة تعتبر في مقاييس المدرسة السلفية الأصولية «ميوعة وبدعة وربما تضمنت شيئاً من الشرك»، في حين يضفي عليها فقهاء الإسلام المغاربيين شرعية دينية، تعطي لأتباعها قدرة على التكيف، والانسجام مع الذات، والتعايش مع المختلف، وخلق نوع من التوافق بين الإلهي والدنيوي، وبين الإيمان والمتعة، وبين العقلاني واللاعقلاني.

وبقطع النظر عن الموقف الديني أو الثقافي من هذا النمط من التدين، إلا أنه تحول عبر السياقات التاريخية إلى بنية سوسيولوجية تقاوم مشاريع التنميط العقائدي؛ وترفض الزوايا الحادة والقيود الصارمة على المفاهيم العقائدية، وعلى السلوك الفردي والجماعي. وقد لعب هذا النمط من التدين دوراً هامّاً في التصدي للخطاب السلفي. ولا يستبعد أن يسهم هذا العامل البنيوي في جعل التأثير السلفي الراهن تأثيراً محدوداً وطارئاً، وربما سيكون غير قادر على أن يتحول إلى تيار رئيس وفاعل خلال المرحلة التاريخية القادمة.

العامل الثالث، الذي ساهم في عرقلة المد السلفي في تونس، يتمثل في التجربة البورقيبية (نسبة للرئيس بورقيبة) في مجال التحديث. وهي تجربة يمكن نقدها من جوانب عديدة، ولكن من المؤكد أنها لم تقف عند حدود التغييرات الشكلية، وإنما نجحت في إعادة صياغة الشخصية الفردية والجماعية للتونسيين. فهي وإن لم تبلغ درجة قطع المجتمع عن ماضيه وتراثه، وأصوله الدينية والثقافية، إلا أنها أدخلت عناصر إضافية في التركيبة الاجتماعية، زادت من درجة الانصهار الجماعي، وعمّقت حالة الممانعة لدى فئات اجتماعية واسعة تجاه السلفية الدينية.

ما الذي حدث أو تغير في تونس، حتى تمكن الخطاب السلفي من اختراق البلاد التونسية، التي كان يعتبرها البعض «قلعة حصينة من قلاع الحداثة» على الأقل في المنطقة العربية؟

الحركة الإسلامية التونسية سلفية معدلة

لم يصبح الحديث في تونس عن «السلفية» شائعاً، ومتداولاً بين الأوساط العالمة، إلا خلال السنوات الأخيرة، وتحديداً بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001، وعلى إثر الاشتباك المسلح المشار إليه أعلاه. لكن بالرجوع إلى مطلع السبعينات، وما تلاها من تطورات هامة، شهدت شرائح تونسية عودة متسارعة إلى الدين والتدين، بعد أن بلغ الخطاب التحديثي للنظام البورقيبي أقصى مداه، واصطدم النمط التنموي «الاشتراكي»، الذي تم اختياره في الستينات بعوائق ذاتية وموضوعية، كادت أن تؤدي إلى انهيار السلطة وتمرد الشارع. في تلك الظروف، ظهرت النواة الأولى للحركة الإسلامية التونسية، مستفيدة من حالة الارتباك والقلق، التي أصابت السلطة والنخبة والشعب. ولم تكن تلك النواة امتداداً للفكر الديني المحلي، ببعديه المحافظ أو التجديدي، بقدر ما كانت صدى للأفكار والأطروحات الدينية، التي بشرت بها حركة الإخوان المسلمين، ورموز حركات الإسلام السياسي في منطقة الشرق الأوسط وآسيا.

هنا، لابد من ملاحظة أن حركة الإخوان، رغم أن مؤسسها الشيخ حسن البنا كان متأثراً بالتربية الصوفية، إلا أن المنظومة العقائدية التي اختارها لجماعته كانت منظومة سلفية في أساسها[3]. ولهذا كان من

---

(3) يقول الشيخ حسن البنا في إحدى رسائله: «وتستطيع أن تقول، ولا حرج عليك، إن الإخوان المسلمين، دعوة سلفية، لأنّهم يدعون على العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنّة رسوله» (المصدر). لكن ذلك لم يمنع أن يصطدم الإخوان بالسلفيين في أكثر مناسبة وفي أكثر من قضية.

الطبيعي أن تتأثر المجموعة المؤسسة، للحركة الإسلامية في تونس، بهذا الإطار المرجعي، والذي بقي حاضراً ومؤثراً في أدبياتها، وخلال معظم الأزمات والتطورات الفكرية التي عرفتها هذه الحركة. وكان لافتاً في البداية جنوح المجموعة المؤسسة نحو محاربة بعض الممارسات التعبدية الشائعة في تونس؛ بحجة كونها من «البدع». كما تمّت مقاومة الاختلاط، ومنعت المصافحة بين الجنسين، واستنكرت ظاهرة زيارة قبور الأولياء المنتشرة كثيراً بتونس، إلى غير ذلك من المظاهر والسلوكيات. لكن الجماعة سرعان ما شقتها خلافات داخلية حادّة، لم تؤدِّ فقط إلى خروج مجموعة منها[4]. ولكن وجدت نفسها أيضاً مدفوعة لمراجعة خطابها الفكري والسياسي، وهو ما ميّزها، فيما بعد، عن بقية الحركات الإسلامية في المنطقة، غير أنها على الصعيد العقائدي تمسكت بمرجعيتها السلفية، التي ضمنتها في وثيقة أصدرتها في أواخر الثمانينات، بهدف حماية عناصرها من التأثر بمدرسة الاعتزال، أو الأفكار التي راجت يومها تحت عنوان «اليسار الإسلامي».

بناء عليه، يمكن القول بأن السلفية سلفيات، وأن الحركة الإسلامية التونسية، بمختلف تياراتها، قد تشكلت من روافد فكرية متعددة، لكن الرافد السلفي بقي حاضراً بقوة، خصوصاً في رؤيتها العقائدية[5]، وهو يشكل القاسم المشترك بينها. لكن بما أن السلفية سلفيات، فإن التنظيمات والتيارات، التي تنظم تحت سقف الحركة الإسلامية التونسية تختلف في ما بينها في العديد من القضايا المركزية، بما في ذلك مفهومها للسلفية، وكيفية استحضارها في الخطاب والممارسة.

---

(4) خروج مجموعة في مطلع الثمانينات أطلقت على نفسها اسم «الإسلاميين التقدميين».

(5) راجع وثيقة «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي» الصادرة عن حركة الاتجاه الإسلامي في نهاية 1987.

التيار السلفي ليس امتداداً لحركة النهضة

مع وجود تقاطعات على مستوى الفكر العقائدي، بين حركة النهضة والتيار السلفي الجديد، إلا أن هذا الأخير لا يشكل امتداداً عضوياً لتلك الحركة، بل على العكس من ذلك ولد هذا التيار في قطيعة كاملة مع حركة النهضة، وتراثها الفكري والسياسي والتنظيمي. فالكثير من أبناء التيار السلفي، لا يعرفون حركة النهضة، ومعلوماتهم ضبابية جداً عن رموزها، وأدبياتها، وأسباب خلافها مع السلطة، وقليل منهم لم تتوافر له فرصة للتعرف على كوادرها، إلا عندما التقوا بعدد منهم داخل السجون. وعلى الرغم من أن قيادة الحركة حاولت، وما تزال، إجبار هذا التيار لصالحها، وأن ترى فيه ثمرة من ثمراتها، التي ظهرت في ظل ظروف القمع الذي تعرضت له، إلا أنها وجدت صداً قوياً من هؤلاء الشباب الذين انتقدوا مسارها، واتهموها بالانحراف عما يعتبرونه «الإسلام الصافي». بناء عليه وجب البحث عن الظروف التي حفت بولادة هذا التيار.

أسباب ظهور التيار السلفي

من المؤكد أن ولادة التيار السلفي التونسي لا تعود إلى عامل واحد، وإنما كانت نتاج عوامل عديدة ومتداخلة. ويمكن الإشارة بعجالة إلى بعض العوامل الرئيسية:

شكلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر عاملاً حاسماً، في الانتقال بالسلفية من إطارها الضيق إلى المجال العربي والإسلامي والدولي الواسع.

وفي ظل تداعيات ذلك الحدث الضخم، بدأ بعض الشباب التونسي يبدون رغبة في التعرف على الأفكار والدوافع التي قادت تلك المجموعة الانتحارية إلى الإقدام على ذلك الفعل؛ الذي كان أشبه بما يحصل في أفلام الخيال العلمي. وإذا كان قلة من الشبان التونسيين قد شدهم الجانب السياسي من الحدث، وفكروا في الالتحاق بتنظيم القاعدة، أو التماهي مع أيديولوجيته وأساليب عمله، فإن معظم العناصر التي ستشكل الغالبية الواسعة ممن يطلق عليه اسم التيار السلفي، قد شدهم الخطاب ونمط التدين اللذان يميزان هذا التيار عن غيره من التيارات الدينية.

العامل الثاني: الذي لا يقل أهمية عن العامل السابق، يتعلق بوجود أرضية ثقافية ساعدت على تسهيل عملية التأثر والاختراق. لقد كان الخطاب الديني الرسمي مطعوناً في مصداقيته، ولا يتمتع بتأثير واضح في الجمهور المتدين. حدث هذا الترهل، في الخطاب الديني الرسمي، منذ الستينات والسبعينات، من القرن الماضي، بسبب حرصه على إضفاء الشرعية على سياسات النظام. وبالرغم من أن التعليم الزيتوني (نسبة إلى جامعة الزيتونة) كان يمر بأزمة عميقة، إلا أنه كان فاعلاً في الحياة الثقافية والاجتماعية، أما بعد أن قرر بورقيبة تصفية التعليم الزيتوني برمته، واستبداله بالتعليم الموحّد الحديث، ترتب عن ذلك فراغ كبير على مستوى الشرعية والمرجعية. وهو ما فتح المجال أولاً لولادة حركات إسلام سياسي محلية الصنع، ثم التأثر فيما بعد بالخطاب الديني السلفي الوارد من وراء الحدود.

العامل الثالث: ساهمت الضربة السياسية والأمنية، التي تلقتها الحركة الإسلامية التونسية عموماً، وحزب حركة النهضة خصوصاً، منذ مطلع التسعينات، في تعميق حالة الفراغ الديني. إذ بالرغم من الثغرات السياسية وغيرها، التي كانت تشكو منها حركة النهضة، إلا أنها أخذت -بفضل عوامل عديدة- في التكيف الصعب والنسبي مع خصوصيات الأوضاع المحلية، في حين أن التيار السلفي، الذي سيحتاج لوقت طويل كي يستفيد من أخطائه، ويضبط عقارب ساعته على الخصوصية التونسية. وبدل أن يكون للسلطة رؤية استراتيجية تفصل بين صراعها السياسي مع حركة النهضة وضرورة اهتمامها بالمسألة الدينية؛ قررت أن تخوض حرباً مفتوحة على الظاهرة ككل، وذلك من خلال الحسم الأمني الذي هيمنت عليه استراتيجية الأرض المحروقة. وهكذا لم تدرك السلطة وأجهزتها الأمنية أن الطبيعة تكره الفراغ، وأن عدم التمييز بين المعركة ضد الإسلاميين والتدين، باعتباره حقاً مشروعاً وعنصراً أساسياً من عناصر تنشيط الهوية الجامعة، من شأنه أن يحوّل البلاد إلى فضاء مفتوح للتأثر بخطابات أقل نضجاً وأكثر تعقيداً.

العامل الرابع: في ضوء العوامل السابقة، شكلت الفضائيات التلفزيونية تحدّياً غير مسبوق، لاحتكار الدولة لمجالها الإعلامي الحيوي، الذي كانت تعتبره جزءاً من مفهومها للسيادة الوطنية. ولم يكن ذلك تحدياً تكنولوجياً فقط، وإنما كان في جوهره تحدياً سياسياً وثقافياً من الحجم الثقيل. وهو ما وفر فرصة لمختلف أنواع الخطاب الديني، وبالأخص الخطاب السلفي، لتحقيق اختراق غير مسبوق لبعض الدول، ومن بينها

تونس. حيث أثبتت المعاينة، أن بعض القنوات السلفية أصبح لها جمهور من الفتيات والشبان، الذين يدمنون على مشاهدتها، ويقبلون كل ما يصدر عن شيوخها. كذلك أصبح الإنترنت وسيلة ناجعة لانتقال أخبار السلفيين، وفتاواهم ومعاركهم الفقهية أو العسكرية بالنسبة للجماعات المقاتلة. وكثير هم الشبان الذين حوكموا في تونس لمجرد دخولهم عبر الشبكة العنكبوتية لمواقع سلفية معروفة ومحظورة، أو لمجرد امتلاكهم لأقراص مدمجة عن معارك أو خطب ودروس لبعض من يوصفون بقادة الإرهاب في العالم.

في مثل هذه الظروف، يقول عالم الاجتماع مهدي مبروك: «لم يعُد من المُمكن تحصين إسلام قُطْري أو محلّي، وضمان عدم اختراقه من قِبل الشبكات السلفية». كما يعتقد بأن مرحلة الحركات الإسلامية «التي تنشأ محلياً وتبقى محكومة الخصوصيات، قد انتهت بعد أن حصل انتقال اليوم من مفهوم الحركة إلى مفهوم الشبكات العابِرة للقارّات والحدود، وهي شبكات تغذّيها الأحداث العالمية، خصوصاً تلك التي لها علاقة بالمسلمين أو بالعالم الإسلامي، وهي أحداث تُقرأ بشِيفرة خاصة من قِبل الشبكات السلفية، وتغذّي لدى أعضائها مفهوم المؤامرة»[6].

السلفيون جزء من التيار العام

يشترك التيار السلفي التونسي مع بقية التيارات السلفية في العالم العربي والإسلامي في مسائل متعددة؛ وفي مقدمة ذلك انقسامه إلى خطين

---

(6) موقع سويس إنفو، مقال «ظاهرة السلفيين في تونس: كيف نشأت وكيف تعالَج؟»، صلاح الدين الجورشي، مارس (آذار) 2008.

رئيسيين، وفق ما هو موجود في بقية أرجاء المنطقة. خط عريض متأثر بما يوصف عادة بالسلفية العلمية، التي يقصد بها الخطاب السلفي الذي لا يتدخل في السياسة، ولا يؤمن بالخروج على الحاكم، ويتجنب العنف. هؤلاء يهمهم بدرجة أساسية ما يعتقدون بأنه «تصحيح للعقيدة والعبادة»، وتجنب الشرك والانحراف في السلوك، في ضوء ما يحدده شيوخ هذا التوجه من حلال وحرام.

في حين يهتم القسم الثاني بالشأن السياسي، ليس بمعنى العمل من أجل الوصول إلى الحكم، ولكن بكل ما يندرج ضمن ما يعتبرونه صراعاً مفتوحاً بين المسلمين و«أعدائهم من اليهود والنصارى». فالكثير من هؤلاء على سبيل المثال، يتابعون الشأن العراقي، وتطورات المواجهة في أفغانستان والصومال، وغيرها من مناطق التماس بين مجموعات سلفية وقوات أجنبية، وأمريكية بالخصوص. وقد حوكم العديد منهم بعد تسليمهم من قبل الأمن السوري، بحجة أنهم يخططون للدخول إلى التراب العراقي للمشاركة في مقاومة الاحتلال الأمريكي. لكن هؤلاء يعتبرون قلة من حيث العدد مقارنة بالجناح الأول. مع الملاحظ أن قسماً صغيراً من هؤلاء لهم ارتباط بتنظيم القاعدة، ويؤمنون بمشروعية العمل المسلح ضد النظام من داخل تونس، في حين أن أغلبية المتأثرين بفكرة الجهاد ضد المحتلين لأراضٍ مسلمة، لم يتحولوا إلى الفعل، وبقوا في نطاق النوايا والتعبير عن المواقف العامة.

كذلك، يتبنى أبناء التيار السلفي في تونس العديد من الأفكار الرائجة في صفوف قطاع واسع من السلفيين العرب؛ وخصوصاً بدول

الخليج. يذكر الباحث التونسي سامي براهم على سبيل المثال أن «الموقف التكفيري الذي يتبناه أتباع تلميذ الشيخ ابن باز (ربيع المدخلي) المنتشرون بكثافة في تونس من العقيدة الأشعرية ويعملون على ترسيخه في عقول الشباب من المتدينين ولا سيما الطلبة...». ويضيف: أن «أخطر ما في هذا المنهج أنه لا يفرق بين أحاديث الرسول، التي يفترض فيها الصحة، وآراء الناس التي يفترض فيها الاجتهاد المفضي للصواب أو الخطأ»[7]. وفي هذا السياق، ينتصر السلفيون التونسيون لمدرسة أهل الحديث، ويقدمون النص على العقل، ويهتمون بالفتوى على حساب الفكرة، إلى غير ذلك من المسائل المرجعية.

كذلك يجمع السلفيون في تونس على ضرورة «تصحيح العقائد»، مما يعتبره منظروهم في دول خليجية «كفريات وانحرافات عن منهاج أهل السنّة والجماعة». وعلى هذا الأساس يكفرون الشيعة الذين بدأوا ينتشرون في تونس، وينتقدون بشدة أهل الطرق من الصوفية، ويهاجمون أنصار حركة النهضة لإيمانهم بشعارات مثل الديمقراطية، والحوار مع العلمانيين، وغيرها من الأفكار الحديثة.

خصوصيات التيار السلفي التونسي

مع اشتراك السلفيين التونسيين مع نظرائهم في المنطقة العربية، خصوصاً في مجال المرجعية العقائدية والفقهية، إلا أنهم بحكم حداثة

---

(7) سامي براهم، هل للسلفية الجهادية جذور فكرية؟، تونس: مجلة المغرب الموحد، العدد الخامس 17 فبراير (شباط) 2010.

نشأتهم يتصفون بخصوصيات مرتبطة بالسياق الذي نشأوا فيه. من ذلك على سبيل المثال:

- **تيار وليس تنظيماً:** تفيد المعاينة والشهادات، وحتى تحقيقات البوليس أن عموم السلفيين التونسيين لم يتحولوا إلى تنظيم واحد أو تنظيمات. ففكرة بناء التنظيم غير مطروحة لديهم، ولا يؤمنون بها، خلافاً لحركة النهضة أو حزب التحرير الإسلامي أو حتى جماعة التبليغ. إنهم أفراد أو مجموعات صغيرة، تتشكل بطريقة عفوية بحكم الجوار أو الزمالة، أو الصلاة في مسجد واحد، أو الانتساب إلى جامعة مشتركة. لا يستثنى من ذلك سوى العناصر التي ارتبطت بتنظيم القاعدة. وكثير من هؤلاء يعيشون خارج تونس. إن التنظيم الوحيد الذي كان في حالة تشكل داخل البلاد، هو ذاك الذي عرف بـ«مجموعة أسد بن الفرات»، التي اشتبكت عن طريق الصدفة مع الأمن التونسي، وتم استئصالها قبل أن تتسع قاعدتها.

- **غياب قيادة مرجعية:** التيار السلفي في تونس له نوى صغيرة متعددة، لا يجمع بينها رابط تنظيمي أو سياسي، ولا تملك مراجع فقهية ودينية محلية معروفة وقادرة على تحقيق الاستقطاب. أي أن هذا التيار ما يزال ينمو بشكل عفوي، ولا يملك رمزاً دينياً تونسياً يتم الالتفاف حوله فقهياً وأيديولوجياً. وبالتالي، فإن الكثير من أبناء هذا التيار يستمدون آراءهم ومواقفهم من أدبيات ومراجع متعددة، بعضها معروف على الصعيدين العربي والخليجي تحديداً. وقد أثبتت ملفاتهم وشهادات

المحامين الذين حاوروهم خلال زياراتهم المتكررة للسجون أن أغلبيتهم الواسعة يفتقرون لثقافة دينية صلبة، ولا يملك الكثير منهم وعياً سياسياً متوسطاً. بمعنى آخر: التيار السلفي التونسي هو أقرب للجسم المتمدد بلا رأس وعمود فقري. فالشخص الوحيد الذي يتمتع بقدر من الاطلاع على المفاهيم السلفية، والذي كشفت عنه تحقيقات الأمن هو الشيخ «الخطيب البغدادي»، الذي حكم عليه بثلاث سنوات سجناً.

البغدادي كهل ضرير من مواليد 1955، قضى بضع سنوات بالمملكة العربية السعودية، حيث عمل كممرض بأحد المستشفيات، وكان من ملازمي المفتي السابق للمملكة الشيخ عبد العزيز بن باز، وتعلّم منه أصول المذهب السلفي. وعمل بعد عودته إلى تونس على نقل ما تعلمه إلى من يقصده في بيته الكائن بإحدى معتمديات ولاية سيدي بوزيد الواقعة بالجنوب التونسي.

كان الرجل واعظاً وفقيهاً إلى حد ما، يجيب من يستفتيه في المسائل الدينية وفق أصول المذهب السلفي ومراجعه. واستمر على هذه الحال إلى أن أصبح يتردد عليه بعض الشباب. وفي إحدى المرات، طرح أحدهم عليه سؤالاً يتعلق بحكم الإسلام في ضرورة مقاتلة «الحكام المرتدين أو المحاربين للدين». وبما أن الرجل لم يكن سياسياً، ولا يعلم ماذا يدور حوله، اكتفى بعدم تشجيع الشباب على انتهاج أسلوب العنف، وكان جوابه منسجماً مع تكوينه الديني والمذهبي، حيث عُرف شيخه المرحوم عبد العزيز بن باز بأنه من المتمسكين بوجوب الولاء لأولي الأمر، وعدم

جواز الخروج المسلَّح عليهم. فهو يعتبر أن «عصيان ولي الأمر، والافتئات عليه كبيرة من كبائر الذنوب»، وأنه «لا يجوز منازعة ولاة الأمور»[8].

بل إن عالماً كبيراً من طلاب ابن باز وهو الشيخ محمد صالح بن عثيمين، قد أكد بوضوح بأن كفر الحاكم ليس مبرراً للخروج عليه. والخطيب البغدادي التونسي مثل ابن باز لم يقصد فقط عدم شرعية الخروج المسلح، بل يعتقد بعدم جواز الجهاد خارج البلاد التي ينتمي إليها هؤلاء الشباب، مثل العراق حالياً، ويقول مثلما تعلم «أمر الجهاد موكول إلى ولي الأمر، وعليه يقع واجب إعداد العدة وتجهيز الجيوش، وله الحق في تسيير الجيوش والنداء للجهاد، وتحديد الجهة التي يقصدها والزمان الذي يصلح للقتال... إلى غير ذلك من أمور الجهاد كلها موكولة لولي الأمر. بل إن علماء الأمة، أهل الحديث والأثر، قد أدخلوا ذلك في عقائدهم، وأكدوا عليه في كلامهم... وهذا الأمر مستقر عند أهل السنّة والجماعة أنه لا جهاد إلا بأمر الإمام وتحت رايته»[9].

وعلى الرغم من ذلك، تم الاحتفاظ بالرجل، وصودرت مؤلفاته من قِبَل أجهزة الأمن، وبالأخص تفسيره للقرآن الذي انكب على كتابته لمدة ست سنوات، أنجز منه ما يناهز أربعة آلاف صفحة. وحكم عليه بالسجن لمدة ثلاث سنوات، تهمته الوحيدة هي: «إعداد محل لاجتماع أعضاء تنظيم

---

(8) راجع موقع الشيخ ابن باز على الإنترنت.

(9) ورد موقفه هذا في محاضر الشرطة التي عرضت على المحكمة، ورغم ذلك فقد حكم عليه بالسجن، بحجة أنه لم يعلم السلطات بما فكر فيه بعض رواد مجلسه.

له علاقة بالجرائم الإرهابية، وعدم إشعار السلطة ذات النظر فوراً بما أمكن له الاطلاع عليه من أفعال، وما بلغ إليه من معلومات وإرشادات حول ارتكاب جرائم إرهابية»[10].

- **تيار شبابي:** أغلبية المنتسبين إلى التيار السلفي هم من الشباب، الذين يحلو للبعض أن يصفهم بأبناء «الصحوة الثانية»، في إشارة إلى «الصحوة الدينية» الأولى، التي شهدتها البلاد خلال السبعينات والثمانينات من القرن الماضي. وقد خلصت دراسة أولية قامت بها «الجمعية الدولية لمساندة المساجين السياسيين»[11]، وشملت تحليل ما ورد من معلومات في ملفات 1208 من المساجين السلفيين، الذين حوكموا تحت طائلة قانون الإرهاب، كانت أعمار أغلب هؤلاء تتراوح بين 25 و 30 عاماً، ويلي ذلك الفئة العمرية من 19 إلى 24 عاما. أما الذين تتجاوز أعمارهم الأربعين سنة فهم أقل الفئات عرضة لهذا الاتهام. وبالتالي يمكن القول بأن الظاهرة السلفية في تونس هي بالأساس ظاهرة شبابية بامتياز، وهي من هذا المنظور تعكس، في بعد من أبعادها، أزمة العلاقة بين السلطة والمجتمع السياسي والثقافي والديني من جهة، وبين قطاع واسع من الشباب الذي لم يجد نفسه في أجندة هذه الأطراف.

- **ظاهرة حضرية وليست ريفية:** كشف التقرير، سابق الذكر، أن غالبية الشبان والفتيات، الذين تأثروا بالأفكار السلفية،

---

(10) نقلاً عن محاميه، ويمكن الرجوع إلى ملف القضية.

(11) جمعية حقوقية غير معترف بها من قبل السلطات، واختصت في متابعة ملفات المعتقلين السياسيين، والإسلاميين منهم بالخصوص.

يعيشون في المدن. 46 بالمائة من الذين تم اعتقالهم في الفترة الفاصلة بين 2006 و 2008 يتحدرون من منطقة الشمال التونسي، في حين أن أصيلي منطقة الجنوب لا تتجاوز نسبتهم 23 بالمائة، والبقية هم من سكان مناطق الوسط التونسي. وبالتالي، وخلافاً لما كان يعتقد، فإن سكان المدن الكبرى مثل العاصمة والمدن الساحلية هم الأكثر تقبلاً لأفكار هذا التيار، وليست الجهات الريفية والأكثر فقراً، كما كان متوقعاً. لكن جزءاً هامّاً منهم ينتمون إلى أسر محدودة الدخل، أو يتحدرون من أقل شرائح الطبقة الوسطى حظاً.

- **درجة التعليم منخفضة:** كشف التقرير أيضاً أن فئة العمال كانت الغالبة في أوساط هؤلاء المساجين؛ الذين حوكموا من أجل أفكارهم السلفية، حيث بلغت نسبتهم 35 بالمائة، وتليها مباشرة فئة الطلبة والتلاميذ بنسبة 30 بالمائة، وأخيراً التجار بحوالي 13 بالمائة. أما العاطلون عن العمل فلم تتجاوز نسبتهم 3 بالمائة، مع غياب يكاد يكون تاماً لأصحاب المهن الحرة. ومع أهمية هذه الملاحظة، إلا أن هذه النسب غير مستقرة، وبالتالي يمكن أن تتغير، خصوصاً مع ازدياد تأثر بعض طلاب الجامعات بالفكر السلفي. لكن المؤكد أنه لم تبرز حتى الآن عناصر تكون قادرة على إثارة الجدل، وشدّ اهتمام الرأي العام، وقد يعود ذلك إلى القمع الذي يتعرض له التيار، أو إلى حداثة نشأته.

السلفية الجهادية أجهضت في المهد

سؤال يطرح في هذا السياق: هل تشكلت في تونس خلايا نائمة، تابعة أو متأثرة بأفكار ما يسمى بالسلفية الجهادية؟

عندما وقعت حادثة تفجير شاحنة مفخخة قرب الكنيس اليهودي بجزيرة «جربة»، المعروف بـ«الغريبة»، بتاريخ 11 أبريل (نيسان) 2002، واتهم فيها الشاب نزار نوار[12] بالوقوف وراء العملية الانتحارية، التي أدت إلى مقتل عدد كبير من السواح الأجانب[13]، شكل ذلك مفاجأة لم تتوقعها أجهزة الأمن المحلية، ولم يتقبلها الرأي العام التونسي. لكن، كشفت أحداث العنف، التي حصلت في العديد من دول العالم، أن تونسيين شاركوا فيها، أو كانت لهم صلة بمنفذيها. وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى الشابين الذين تظاهرا بكونهما صحافيين، واغتالا الزعيم الأفغاني شاه مسعود، الذي كان يلقب بـ«أسد بانشير» نظراً لمقاومته الشرسة للسوفيات، هما تونسيان[14]. وقد عهد إليهما تنظيم القاعدة بقرار من أسامة بن لادن تنفيذ هذه المهمة، في أعلى الجبال الأفغانية القريبة من طاجاكستان، وتم تسليحهما بكاميرا تخفي لغماً[15].

كما أن قائد الخلية التي خططت ونفذت تفجير قطارات مدريد (11 مارس (آذار) 2004) كان تونسياً، يعد لأطروحة مرحلة ثالثة اختصاص اقتصاد[16]. كذلك قصة تحول لاعب كرة القدم التونسي نزار

---

(12) من مواليد 1977، تعلم فن السياحة في كندا، وبعد عودته في سبتمبر 2001 فتح مكتباً للتصدير والتوريد بمدينة جربة. أنظر: صحيفة الشروق 28 أبريل (نيسان) 2002.

(13) قتل في هذه الحادثة 16 شخصا من بينهم 11 سائحاً ألمانياً و 3 تونسيين وفرنسي وتونسي يحمل الجنسية الفرنسية.

(14) تمت عملية الاغتيال بتاريخ 9 سبتمبر (أيلول) 2001، أي قبل يومين من عملية الحادي عشر من سبتمبر.

(15) اللذان قاما بالاغتيال هما عبد الستار دحمان وبوراوي الأعور. كما حوكم فيما بعد آخرون في باريس بتهمة مساعدتهما على القيام بعمل إرهابي، من بينهم تونسي على الأقل.

(16) اسمه سرحان بن عبد المجيد (الملقب بالتونسي)، الذي فجّر نفسه مع ستة آخرين في شقة ليغانيس بضواحي مدريد في أبريل (نيسان) 2003 بعد أن حاصرتهم الشرطة. صحيفة الشرق الأوسط، 13 أبريل (نيسان) 2006؛ وإذاعة بي بي سي، 14 أبريل (نيسان) 2004.

الطرابلسي إلى أحد كوادر تنظيم القاعدة ببلجيكا[17]. كما كان يوجد في مراكز تدريب عناصر القاعدة بأفغانستان، قبل الهجوم الأمريكي، فصيل صغير من التونسيين يتكون من عشرات المتطوعين. ويبدو أن أسامة بن لادن قد قرب بعضهم، واعتمد على آخرين للقيام بمهام صعبة.

تؤكد الأمثلة السابقة على أن «السلفية الجهادية» قد نجحت في استقطاب عدد من الشبان التونسيين؛ وأطّرتهم ضمن دوائر تنظيم القاعدة. لكن منذ عملية «جربة»، ووصولاً إلى حادثة مدينة «سليمان»، التي تدرب بعض رموزها في معسكرات «القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» بالجزائر، لم تتحول تونس إلى هدف ذي أولوية لهذا التنظيم، رغم الصراع الذي دار بين نظام الحكم والإسلاميين من أنصار حركة النهضة. فالغالبية العظمى من التونسيين الذين تم استقطابهم من قبل «القاعدة» كُلفوا بتنفيذ مهام خارج الأراضي التونسية.

بناء عليه، يمكن القول بأن تأثر بعض الشبان بأفكار شائعة، داخل أوساط السلفية الراديكالية العالمية، مثل مقولات «الولاء والبراء»، وتضخيم الجهاد وتحويله إلى غاية في حد ذاته، لم يجعل منهم تياراً غالباً داخل الظاهرة السلفية في تونس. ولقد كشف المحامون أن محاضر الشرطة الخاصة بالمتّهمين، الذين تمّت إحالتهم على القضاء تبدأ بالجمل

(17) ورد بصحيفة الشرق الأوسط في 9 نوفمبر (تشرين الثاني) 2009 أن تونس تقدمت بطلب إلى بلجيكا لتسليمها الطرابلسي، لمحاكمته على جرائم ذات صلة بالإرهاب، وتنفيذ عقوبة بالسجن لمدة 20 عاماً، صدرت ضد الطرابلسي في 20 يناير (كانون الثاني) 2005، من جانب محكمة عسكرية تونسية، لتورطه في شبكة إرهابية خارجية، وهو الطلب الذي رفضته السلطات البلجيكية.

التالية «نشأتُ في عائلة متديّنة، وبدأتُ الصلاة في سن، وكنت أتردد على المساجد، كما أعقد اجتماعات أمام مسجد الحي وفي المقهى مع نظرائي فلان وفلان، للحديث في مواضيع فقهية وعقائدية متنوعة، ونتطرق بالحديث أحياناً إلى الجهاد من منظور سلفي». لهذا لا يصح وضع غالبية من حوكموا في قضايا ذات علاقة بقانون الإرهاب في خانة المؤمنين بخط «السلفية الجهادية».

السلطة لم تميّز بين السلفيين

قررت السلطة في تونس، منذ مطلع التسعينات، في مواجهتها لحركة النهضة، العمل على ما سمته بـ«تجفيف منابع الإسلام السياسي». وقد أوقعتها تلك الخطة في الخلط بين مؤشرات الالتزام السياسي ومظاهر التدين مثل الصلاة واللحية عند الشباب والحجاب لدى الفتيات، وهو الأمر الذي ترتّبت عنه مظالم عديدة، وتسبب في ترسيخ صورة سيئة عن تونس ونظامها السياسي. ثم ازداد الأمر اختلالاً بصدور قانون مكافحة الإرهاب في شهر ديسمبر (كانون الأول) من سنة 2003، الذي أعطى صلاحيات واسعة جدا للسلطات الأمنية. وبموجب هذا القانون حوكم كل الذين تم اتهامهم بالانتماء إلى ما سمي بـ«السلفية الجهادية»، والذين تجاوز عددهم 2000 شخص على الأقل وفق بعض التقديرات.

في فترة التسعينات كان هدف الحملة الأمنية والسياسية، هو ملاحقة أنصار حركة النهضة، وأتباع حزب التحرير الإسلامي وغيرهما

من تنظيمات الإسلام السياسي، التي اكتسبت السلطة معرفة دقيقة بخصائصها ومراجعها ورموزها. لكن عندما فتح ملف السلفيين، لم تكن للأجهزة الأمنية خبرة بذلك، وهو ما جعلها لا تميز في حالات كثيرة بين أنصار السلفية العلمية مثلا، وبين من لهم استعدادات لممارسة العنف. ونظراً لتعدد الانتهاكات في هذا المجال، احتج المحامون على ذلك بالقول بأن استمرار هذا الأمر سيجعل من «كل متدين متهم بالسلفية».

ومما زاد في تعقيد هذه الوضعية هي الحماسة التي تعامل بها العديد من الشبان؛ مع تدهور الأوضاع بالعراق في السنوات الأولى من الاحتلال الأمريكي، أيام بريمر وفضيحة سجن أبو غريب، ومعارك الفلوجة وما عُرف في الإعلام بالمثلث السُّنّي، والمس من أعراض بعض العراقيات، وغيرها من الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان العراقي، والتي عززت يومها من حضور تنظيم القاعدة داخل العراق. تلك الأحداث خلقت حالة من الغضب في صفوف التونسيين عموماً، مما دفع ببعض الشبان إلى متابعة أصدائها عن طريق الفضائيات والإنترنت والأشرطة المسجلة؛ التي وصلت إلى تونس بطرق متعددة، وفكر بعضهم في التحول إلى العراق للمشاركة في ما اعتبروه «جهاداً».

وقد قام بعض التونسيين بتنفيذ عمليات انتحارية، لكن العديد منهم اكتشف أمرهم عند محاولتهم التسلل عبر الحدود الجزائرية، أو قامت السلطات السورية باعتقالهم وتسليمهم إلى الأمن التونسي. وهذه مسألة خاض فيها المحامون كثيراً، إلى جانب المنظمات الحقوقية، وطالبوا

بعدم تجريم شباب لمجرد أنه فكر في تقديم المساعدة لبلد عربي في حالة احتلال. وقد سبق أن حدث مثل ذلك سابقاً، عندما انخرط المئات من الشباب التونسي في صفوف الفصائل الفلسطينية. وإذا كان البعض من هؤلاء الشباب قد استهوته أدبيات «القاعدة» والعمليات التي تتم باسمها، إلا أن الكثيرين ممن تعاطوا بانفعال مع تلك الأحداث هزّتهم حماسة دينية غير ناضجة، وهو ما كان يقتضي التعامل معهم بطرق أخرى أبعد ما تكون عن الاعتقال والتعذيب والسجن.

الهيئات الدولية وضحايا قانون مكافحة الإرهاب

في البداية، تعاملت المنظمات الحقوقية المحلية والدولية بحذر مع ملف المعتقلين في قضايا الإرهاب؛ تحسباً لاحتمال أن يكون هؤلاء قد ارتكبوا جرائم فعلية وخطيرة. لكن، بعد اطلاع المحامين على ملفات المحالين على القضاء، بدأت الشكوك تحوم حول صحة وقانونية اعتقال الكثير منهم، وساد اعتقاد بأن هناك تضخيماً مفتعلاً لظاهرة السلفيين لأغراض لا علاقة لها بالوقائع التي يمكن إثباتها. وفي هذا السياق، أخذت منظمات دولية عديدة تولي اهتماماً خاصا بهؤلاء الضحايا، مثل منظمة العفو الدولية التي انتقدت بشدة قانون مكافحة الإرهاب، وكذلك المنظمة الأمريكية «هيومن رايتس ووتش».

ويعتبر أهم حدث سجل في الفترة الأخيرة، وله علاقة بهذا الملف، الزيارة الرسمية التي قام بها إلى تونس السيد مارتن شاينين

المقرر الخاص لتعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية في سياق مكافحة الإرهاب، والتابع للأمم المتحدة[18].

وقد مكنته الحكومة التونسية من زيارة مراكز الاحتجاز وأحد السجون المعروفة، حيث تقابل مع عدد من «المشتبه بهم أو المحكوم عليهم بجرائم الإرهاب». وقد أكد في مؤتمره الصحفي، الذي عقده في خاتمة زيارته على وجوب: «احترام القواعد الدولية لحقوق الإنسان احتراماً كاملاً بما في ذلك حقوق المشتبه بتورطهم بجرائم إرهابية». وإذ نوّه بمصادقة تونس على معظم الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والإرهاب، ورحب «ببعض التعديلات التي أدخلت مؤخراً على القانون، ولاسيما تضييق نطاق الأحكام المبهمة بشأن التحريض، وإلغاء نظام القضاة مجهولي الهوية، وكذلك تعزيز الضمانات المرتبطة بتمديد فترة الاحتجاز الاحتياطي».

غير أنه لاحظ أن قانون مكافحة الإرهاب لعام 2003 «مازال يتضمن أوجه نقص تكمن في تعريف الإرهاب، كما هو الحال في العديد من الدول الأخرى»، مثل أن يكون محوره «العنف المميت أو غيره من أشكال العنف البدني الخطير ضد أفراد أو شرائح من المجتمع». وهو الجانب المفقود في الحالة التونسي «حيث يعاقب في معظم القضايا منذ عام 2003

(18) عُيِّن السيد شاينين مقرراً خاصاً لتعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية من قبل لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة في أغسطس (آب) 2005. وتم تجديد الولاية بموجب قرار مجلس حقوق الإنسان 28/6. وبصفته مقرراً خاصاً فهو مستقل عن أي حكومة ويعمل بصفته الشخصية. زار تونس من 22 إلى 26 يناير (كانون الثاني) 2010.

على مجرد النوايا سواء على صعيد التخطيط أو العضوية وهذه الأخيرة غالباً ما تخص منظمات أو مجموعات غير معرفة بشكل واضح». وذكر في شهادته أنه قد سمع من بعض الشباب المعتقلين أن «جريمتهم» الرئيسية تمثلت في «تنزيل أو مشاهدة بعض البرامج على الإنترنت أو في الاجتماع بغيرهم لمناقشة بعض المسائل الدينية». ولاحظ أن الإرهاب «ليس ظاهرة يومية في تونس، يبدو أن نطاق تطبيق أحكام الإرهاب قد توسع أكثر مما ينبغي». ورأى أن هناك «خطورة في هذا المسار المنزلق، الذي لا يؤدي فحسب إلى الإدانة بالإرهاب أشخاصاً لا يستحقون وصمة العار هذه بل يهدد فعالية مكافحة الإرهاب من خلال التقليل من شأن هذه الظاهرة».

كما لاحظ أيضاً أنه بالرغم من أن القانون التونسي يحظر التعذيب فإنه «لا يبدو أن هناك حكماً واضحاً ينص على قيام القضاة بفتح تحقيق بشكل تلقائي في القضايا المعروضة على المحاكم والتي يزعم فيها أنه قد تم اللجوء إلى التعذيب، وذلك بهدف رفض شكوى التعذيب أو استبعاد أية أدلة أو تصريحات منتزعة تحت التعذيب، وقد تؤدي أوجه النقص هذه في الإطار القانوني إلى إفلات مرتكبي التعذيب أو سوء المعاملة من العقاب».

كما ذكر أن من الأشياء التي أثارت قلقه ما وصفه بـ«التفاوت الخطير بين ما ينص عليه القانون وبين ما تم إبلاغي به عما يحصل في أرض الواقع». وذكر في شهادته أن السلطات التونسية اعترفت بأن «تاريخ الاحتجاز المدوّن للمعتقلين هو لاحق على تاريخ الاحتجاز الفعلي، مما يؤدى إلى تلافي القواعد المعنية بفترة الاحتجاز المسموح بها لدى الشرطة، ويكون

مماثلاً للاحتجاز السري للشخص أو لاختفائه». كما اعتبر أن «اللجوء المتكرر للاعترافات كأدلة مقدمة إلى المحاكم دون إجراء تحقيقات صحيحة في ادعاءات التعذيب أو غيره من ضروب سوء المعاملة، وعدم كفاية الضمانات المقدمة ضد التعذيب كالحصول على فحوصات طبية مستقلة ومحام منذ لحظة الاعتقال عوضاً عن الانتظار إلى حين المثول الأول أمام قاضي التحقيق»[19].

وخلص من وراء ذلك إلى أن «النهج المتعدد الأبعاد لمنع وقوع الإرهاب، عن طريق التدابير الاجتماعية والتعليمية والمضادّة للتمييز، التي اعتمدتها تونس لهو مثال جيد يستحق المزيد من الدراسة، غير أن نتائج هذه السياسات الإيجابية بالتأكيد يمكن أن تقوّضها بسهولة انتهاكات القانون مما يترتب عليه دائماً آثار عكسية في سياق مكافحة الإرهاب».

الفقه المالكي لمواجهة السلفيين

لم تكتفِ السلطات التونسية بالاعتماد على الأساليب الأمنية والقضائية للتصدي لتطور ظاهرة السلفيين في تونس؛ وإنما اعتمدت أيضاً على عوامل أخرى مساعدة اعتقدت بأنها ستساعدها على إدارة هذه المعركة. من هذه الوسائل، تغيير برامج التعليم، خصوصاً ما يتعلق بمقررات مادة التربية الدينية. كذلك، سمحت السلطة بإطلاق قناة تلفزيونية خاصة بالقرآن الكريم. وخففت في الوقت نفسه من ملاحقتها للمحجبات اللاتي تحوّلن إلى جزء من المشهد الاجتماعي التونسي، حيث

(19) راجع نص البيان الذي ألقاه خلال مؤتمر الصحفي في خاتمة زيارته لتونس في يناير 2010.

قدَّر البعض بأنه مقابل كل أربع نساء واحدة محجبة. كذلك أصبح البعد الإسلامي حاضراً بكثافة في الخطاب الرسمي. وتكفي الإشارة، في الأمر، إلى الخطاب الهامّ الذي ألقاه الرئيس بن علي بجامع عقبة بن نافع بمناسبة افتتاح تظاهرة «القيروان عاصمة للثقافة الإسلامية». ومما جاء في خطابه قوله: «كنا بادرنا منذ التغيير سنة 1987، بحماية ثقافتنا من كل أشكال التغريب والتشويه، ومن طغيان السوق وأخطار الإنتاج المنمط، وثابرنا على التمسك بقيمنا وخصوصياتنا، ورعاية مبدعينا وتشجيعهم، وتنشيط التبادل والتكامل مع الثقافات الأجنبية. كما بادرنا بردّ الاعتبار إلى الدين الإسلامي، إيماناً منا بأن ديننا الحنيف هو جوهر حضارتنا وقوام حياتنا. وقد عملنا على رعايته وإحياء شعائره واتباع تعاليمه. واتخذنا في سبيل ذلك مجموعة من الإجراءات العملية، منها: تأسيس مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، وتحويل الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين إلى جامعة زيتونية متكاملة الاختصاصات والمناهج، وإنشاء وزارة للشؤون الدينية، وبعث كرسي جامعي لحوار الحضارات والأديان، ونشر الفكر الاجتهادي المستنير، والارتقاء بالخطاب الديني في وسائل الإعلام، وتنظيم عدة ندوات إقليمية ودولية مع المنظمات الدولية المختصة حول الحوار بين الحضارات والثقافات والأديان، لاسيما وأن بلادنا كانت طوال تاريخها المجيد، أرض تسامح وسلام ووئام، تعمل على إشاعة هذه القيم في علاقاتها مع الأمم التي التقت بها أو تمازجت معها. ووجهنا عنايتنا كذلك إلى المعالم الدينية من الجوامع والمساجد، فازداد عددها من 2390 سنة 1987 إلى 4450 سنة 2008»[20].

(20) من كلمة الرئيس زين العابدين بن علي بمناسبة انطلاق برامج الاحتفال بالقيروان عاصمة للثقافة الإسلامية القيروان: 9 مارس (آذار) 2009.

لم يقتصر دفاع السلطة عن شرعيتها الدينية عند ذلك الحدّ، وإنما بدأت تعمل في السنوات الأخيرة على تنظيم حملة واسعة من أجل التعريف بالفقه المالكي، واعتباره يشكل المرجعية الدينية للدولة والمجتمع. وفي هذا السياق تم تنظيم مؤتمر بمدينة القيروان خلال السنة 2007، كانت أبرز محاوره خصائص المدرسة الفقهية المالكية، ودور المدرسة الكلامية بإفريقيا في مواجهة الغلوّ والتطرّف وأثر العبادات المالكية في توحيد الشعائر، والفتاوى التونسية في الحج، وأثر العبادات في التراث الحضاري التونسي[21].

ترى وزارة الشؤون الدينية التونسية في المذهب المالكي نموذجاً «للوسطية الإسلامية». وبالتالي وسيلة لمواجهة حاجة ملحة للسلطة التي «صار من بواعث قلقها تنامي حجم ما يسمّى بظاهرة التديّن السلفي بين الشباب بدرجة أولى»[22]. وقد تجلى هذا القلق والانزعاج، من الظاهرة السلفية، في المقال الذي نشره مفتي الديار التونسية الشيخ عثمان بطيخ، الذي انتقد فيها أسلوب الصلاة على الطريقة السلفية، واعتبر أن «ما نشاهده من اختلافات في كيفية أداء الصلاة هو ظاهرة شبابية، من شأنها إدخال الاضطراب، ونشر الفتنة وزرع الخصام والتشاحن، والحيرة لدى المصلّين». وأضاف: «ما يقوم به بعض الشباب بدعوى إحياء السنّة، ونبذ المذاهب وخاصة المذهب المالكي، تصرّف ساذج لا ينمّ عن معرفة حقيقية بالفقه المالكي، وإنّما هي أقوال سمعوها أو قرأوها في بعض المنشورات فردَّدوها عن غير وعي»[23].

---

(21) طبعت أعمال المؤتمر في كتاب خلال سنة 2007، وتمت إعادة طباعة الكتاب في سنة 2008.

(22) خدمة قدس برس، 23 أغسطس (آب) 2009.

(23) صحيفة الصريح التونسية.

تجدر الإشارة إلى أن الاعتقاد بأن المالكية يمكن أن تهزم السلفية مرة أخرى في منطقة شمال إفريقيا؛ ليس أمراً خاصاً بتونس، وإنما تحول في السنوات الأخيرة إلى توجه تتبناه مختلف حكومات المغرب العربي، من ليبيا وصولاً إلى موريتانيا. وقد نظم لهذا الغرض ملتقى رسمي عقد بمدينة فاس المغربية[24] خصص للنظر في وضع خطة مشتركة تهدف إلى «تعزيز وحدة المذهب المالكي» في مواجهة ما وصف بـ«الانحرافات، والمحاولات الهدامة التي تستهدف وحدة بلدان الغرب الإسلامي». والمعلوم أن فقهاء القيروان قد كان لهم السبق في «تدوين المذهب المالكي على يد أسد بن الفرات، ثم الإمام سحنون بن سعيد (المتوفى سنة 240 هجري/ 854 ميلادي) المؤسس الأول لمدرسة الفقه المالكي بإفريقيا، وأبرز علَم في المعرفة الدينية في المغرب الإسلامي قاطبة»[25]. وبالتالي فإن السياسات الدينية الرسمية في دول منطقة المغرب العربي، تتجه لتجعل من المالكية «أيديولوجية رسمية»، توفر الشرعية الدينية لأنظمة الحكم، وتساعدها على مواجهة السلفية القادمة من المشرق العربي.

---

(24) يونيو (حزيران) 2009.

(25) من منشورات وزارة الثقافة بمناسبة تظاهرة القيروان عاصمة الثقافة الإسلامية 2009.

الخاتمة

السلفية ظاهرة دينية وفقهية جديدة، برزت بقوة خلال السنوات القليلة الماضية، وأصبحت تحتل جزءاً من المشهد الإسلامي التونسي الشعبي. وعلى الرغم من التقاطعات المرجعية بين السلفيين داخل تونس وخارجها، إلا أنهم لا يشكلون وحدة متجانسة، بل تشقهم خلافات عديدة، بعضها جوهري وأساسي. وإذ بدا التركيز الإعلامي والسياسي واضحاً على ما يسمى بالسلفية الجهادية، خصوصاً بعد المواجهة المسلحة، التي حدثت مع أواخر سنة 2006 وبداية 2007، على إثر اكتشاف مجموعة مسلحة قيل بأنها تحمل اسم «مجموعة أسد ابن الفرات»، إلا أن حملة الاعتقالات والمحاكمات التي تمّت طيلة السنوات الماضية أظهرت الطابع السلمي والعفوي لغالبية السلفيين التونسيين؛ الذين لم يشكّلوا تنظيماً يوحدهم وينطق باسمهم. كما أن المراجع الأيديولوجية التي يعتمدها هؤلاء الشبان لا يزالون يستقونها من خارج البلاد، وبالأخص من دول الخليج، حيث لم تتوفر الظروف المساعدة على بروز عناصر محلية تكون قادرة على نشر الأفكار السلفية والمساهمة في إنتاجها والتحدث باسم أتباعها.

لا شك في أن لجوء السلطة إلى قمع الظاهرة لم يساعد على ترشيدها، بقدر ما أربك أتباعها، وأدخل الكثير منهم في مآزق لم يتوقعوها، خصوصاً وأن الكثير منهم لم يتجاوز تأثرهم مستوى بعض الأفكار، وأشكال التعبد والملبس والسلوك اليومي. وهو ما جعل من السلفية في تونس أقرب ما تكون إلى الظاهرة الاجتماعية والدينية منها إلى ظاهرة السياسية. لكن

المؤكد أن الصعود الذي عرفته الحالة السلفية في تونس قد أبرز المأزق الأيديولوجي والسياسي، الذي تواجهه السلطة والنخب الحديثة.

فالسلفيون التونسيون يكادون أن يكونوا بمثابة ردّة فعل على ما تحقق من مظاهر الحداثة في البلاد، وبالتالي هم يشكلون ردّ فعل مغالياً في المحافظة على ما تم إنجازه على أكثر من صعيد. وتخطئ السلطة كثيراً، كما أخطأت في مواجهتها لحركة النهضة وغيرها من إفرازات الإسلام السياسي، عندما اعتقدت بأن الحلول الأمنية يمكن أن تكون العلاج الحاسم لتحجيم التيار السلفي والقضاء عليه. بل يُخشى أن تؤدي مثل هذه السياسة إلى دفع قطاع من السلفيين نحو دائرة العنف، وهو ما من شأنه أن يعطي فرصة لتنظيم القاعدة، أو غيره من الأطراف الراديكالية، للقيام بمحاولات استقطاب عناصر يتم توظيفها في استراتيجيات دولية تلحق أضرارا فادحة بالمصالح التونسية.

المؤكد أيضاً أن الخطاب السلفي قد شكل تراجعاً عن التقدم النسبي الذي حققه الخطاب الإسلامي في تونس؛ وذلك بعد صراعات ومراجعات صعبة دامت أكثر من ثلاثين عاماً. كما بيّن ظهور السلفية الخطأ الاستراتيجي الذي وقعت فيه حركة النهضة، عندما اختزلت عملها في العمل السياسي، وهو ما جرّها إلى معركة غير متوازنة مع السلطة، وبالتالي أهملت البناء الثقافي الذي يفترض أن يرمي إلى إعادة صياغة الوعي الديني لدى عموم التونسيين، وخصوصاً الشباب منهم، وبالتالي العمل على القيام بإصلاح ديني عميق. لهذا، عندما ضُربت الحركة

سياسياً وأمنياً، واتسع ذلك ليجرف معه مختلف العناصر المكونة لظاهرة التدين الأولى، التي عرفتها البلاد منذ أواسط السبعينات. ترتب عن ذلك فراغ ديني وثقافي، نجحت السلفية في ملء جزء منه. وإذا ما تمكن التيار السلفي بمختلف تفريعاته أن يستمر ويتسع في المستقبل، وهو احتمال غير مستبعد، فإنه في غياب الحريات الأساسية، سيعزز عوامل أخرى ما تزال تحدّ من فرص تحقيق نهوض ديمقراطي حقيقي وناجع في تونس.

التيار السلفي في تونس

المكونات والفئات الاجتماعية

أعلية علاني(*)

مقدمة

عند الحديث عن التيار السلفي في تونس لا بد من التدقيق في جملة من المفاهيم الأساسية لفهم التطور الفكري والتنظيمي للتيار، لأن مصطلحات: الحركة الإسلامية، الإسلام السياسي، السلفية، التيار السلفي، الجهاد، الجماعة، تتداخل حتى لدى النخب خاصة، ونحن في إطار دولة عاشت تجربة الحداثة، وظهر فيها عديد التيارات الفكرية والسياسية[1] -رغم المنع القانوني والرسمي لأغلبها- بمختلف مشاربها وتفرعاتها وطبيعة وجودها (انحسارها الجماهيري وبقاؤها واستمرارها الهيكلي).

(*) كلية الآداب منوبة - قسم التاريخ - تونس.

(1) لقد عرف التيار اليساري مثلاً تفرعات عدة، فإضافة إلى الحزب الشيوعي (حركة التجديد حالياً)، الذي عرف انشقاقات عدة أبرزها المؤتمر السابع، هناك العامل التونسي، وريث حركة آفاق ووريثه حزب العمال، رغم أن العامل التونسي عرف تفرعات عدة أبرزها الخط السائد والمراجعون، في حين انشق عن حزب العمال الشيوعيون الديمقراطيون (أصبحوا يعرفون باليسار الاشتراكي)، والنقابيون الراديكاليون كما عرف تيار الشعلة اليساري تفرعات فرعية (وطد، دوط، مود، حزب الشعب الثوري).

أما التيار القومي فقد شهد شرائح متعددة من أحزاب بعثية (بعث سوري وبعث عراقي – حركة البعث تنظيم تونس) وناصرية (ناصريون وعصمتيون عبر تسميات متعددة: حركة التجمع القومي العربي - الحزب الديمقراطي الوحدوي الناصري، الناصريون الوحدويون، الناصريون) وحركة اللجان الثورية، إضافة إلى تنظيمات السبعينات، الجبهة القومية التقدمية لتحرير تونس، وحركة الوحدويين الأحرار (الاتحاد العام التونسي للشغل فرع ليبيا).

ذلك أن المعطيات والمعاينة المباشرة للوجود السلفي في تونس، تؤكد أننا لسنا أمام ظاهرة عرضية عابرة على الأقل في المدى القريب، بل أمام حالة ثقافية دينية سلوكية، تتبناها وتنافح عنها بكل وثوقية فئات من المجتمع، وخاصة الشباب منهم ولاسيما المتعلّم والجامعي[2].

والسلفية في الاصطلاح الإسلامي، القديم والحديث وفق المدونة الفقهية الإسلامية، شكل من أشكال التصحيح، وينسب لفظ السلفية للسلف الصالح، الذي حمل لواء الإسلام الأول ونقله للأجيال اللاحقة، وبناء على ذلك يفترض أن يكون كل المسلمين سلفيين. غير أن لفظ السلفية اكتسب دلالة اصطلاحية مذهبية مع ابن تيمية (ت 728 هـ) وتلميذه ابن القيم (ت 751هـ)؛ فقد عاب ابن تيمية على المسلمين في عصره جملة من السلوكيات،التي عدها انحرافاً عن منهج السلف الصالح، ويتعلق بعضها بالعقيدة كالتوسل بالأموات والتمسح على القبور، والبعض الآخر تعلق بالتشريع، كتقديس المذاهب الفقهية والركون إلى التقليد، لذلك دعا إلى العودة إلى ما أطلق عليه العقيدة السلفية الصافية.

وناقش ابن تيمية في كتبه الكبيرة المذاهب الكلامية وعقائد الفرق التي عاصرها، وقد نشرت بعض آرائه في مدونته الضخمة «الفتاوى». ويبقى ابن تيمية شخصية إشكالية مثيرة للجدل، لأن ما خلفه من آثار إذا لم يُقرأ قراءة نقدية تاريخية ستكون بمثابة السلة العجيبة، التي يجد فيها كلٌّ ضالّتَه: التكفيريون والمتسامحون والتقليديون والتجديديون على حد سواء[3].

---

(2) سامي ابراهم، السلفية في مناخ تونسي، موقع الأوان، الجمعة 17 نيسان) أبريل) 2009.

(3) المرجع السابق.

ولقد عرفت المنطقة العربية نتيجة لجملة من العوامل المتعددة، تياراً سلفياً معاصراً هو امتداد للسلفية الوهابية الأم، ولكنه شهد بعض التمايز عنها يميناً أو شمالاً، وأفضى إلي تيارين كبيرين هما السلفية العلمية والسلفية الجهادية، لكن كيف تشكل ذلك التيار في تونس وكيف تفرع وما هي مميزاته وخصوصياته ولماذا تأخر ظهوره مقارنة ببقية الدول العربية وخاصة المغاربية؟

لقد تمكنت العقيدة السلفية بخلفياتها الكلامية والفقهية والسياسية من الانتشار اللافت في المنطقة العربية والإسلامية منذ ما يزيد عن عقدين من الزمن وذلك للاعتبارات التالية:

- دعمها السابق للجهاد الأفغاني وتسويقه إعلامياً بكل كثافاته الإيمانية العاطفية التي رافقت الفتوحات الإسلامية.
- إغراق السَّاحة بأدبيات مشايخ السَّلفية من أمثال محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز بن باز، وابن عثيمين والفوزان وتلاميذهم، فضلاً عن رسائل مبتسرة لابن تيمية وابن القيم.
- الاستفادة القصوى من الانفجار الإعلامي الفضائي والرَّقمي عبر الفضائيات وشبكة الإنترنت.

وقد ساهم ذلك في التَّعريف بالعقيدة السَّلفية وتسويق آرائها في تصحيح العقائد، وفتاوى شيوخها وعلمائها في شتى مجالات الحياة، وردودهم على أصحاب المذاهب والعقائد الأخرى.

وقد حافظت العقيدة السَّلفية طيلة عقود على صفتها كحركة إصلاح وتصحيح، وإنقاذ للمسلمين، كما حافظت على بريقها الثَّوري الذي استمدته من دعمها للجهاد الأفغاني. لكن ذلك لم يستمر إذ عرفت هذه الحركة انقسامات حادة، وإن حافظت على وحدة المرجعية العقائدية. ونجمل أهم الأسباب التي أدت إلى هذا الانقسام في النقاط التالية:

- الانفتاح الإعلامي الذي وضع الفكر السَّلفي على محك الاختبار والمواجهة، أمام تجارب إسلامية أخرى.
- حرب الخليج الأولى التي أدّت إلى دخول الجنود الأمريكان إلى منطقة الخليج.
- الضغوط الدُّولية والأمريكية بصفة خاصة لتغيير مناهج التعليم والخطاب الديني.

لقد أدّت هذه الأوضاع إلى أزمة هوية في الضمير السَّلفي، استجابت لها كل فئة بطريقتها فأصبحت السَّلفية سلفيات وأدى الانفجار على مستوى المركز إلى انفصال على مستوى الأطراف.

ويختلف المتابعون للظَّاهرة السَّلفية في تعداد وتصنيف ما آلت إليه من انقسامات، ولكن يمكن إجمالاً رصد مدرستين كبيرتين هما السَّلفية العلمية والسَّلفية الجهادية، وهما الرائجتان في تونس.

لماذا لم ينشأ تيار سلفي مبكر في تونس؟

هناك أسباب عديدة تفسر تأخر ظهور السَّلفية، وانتشارها بالبلاد التونسية نجملها في العناصر التَّالية:

- لم يظهر تيار سلفي في تونس واضح المعالم ومشكل تنظيمياً إلا مع نهاية تسعينات القرن الماضي، وقبل هذه الفترة ومنذ بداية القرن

19 جرت محاولات لنشر الفكر السلفي الوهابي، لكنها باءت بالفشل، وقد تحدث المؤرخ التونسي أحمد بن أبي الضياف بإسهاب عنها. ونشير كذلك إلى أن مؤسسة جامع الزيتونة من خلال علمائها ومشايخها لم تقبل بسهولة توجهاً يتعارض مع عقيدتها الأشعرية وتصوفها السُّنِّي.

- طبيعة التَّاريخ وعبقرية المكان: ونعني بذلك توفر المناخ الثقافي، الذي يتمسك بكل مقومات الإسلام المحلي، ويرفض الدَّعوات الوافدة التي تغير أنماط حياة وتفكير سادت عدة قرون. ونذكر في هذا الإطار الرِّسالة الوهابية الشَّهيرة التي أرسلت، بعد محمد بن عبد الوهاب (ت 1792) إلى أهل تونس العام 1803 تدعوهم إلى العقيدة السَّلفية «بالحجة والبيان، ومن لم يجبها دعوناه بالسَّيف والسنان»، ويتحدث المؤرخ التونسي أحمد بن أبي الضياف (1802-1874) في الجزء الثالث من كتابه «الإتحاف» عن هذه الرسالة ودعوة الباي (أي ملك البلاد) لعلماء تونس لإبداء رأيهم فيها، فكانت ردودهم سلبية ورافضة بشكل قطعي لهذه الدعوة، من بينها رسالة مطولة للشيخ إسماعيل التميمي أحد علماء تونس نشرها في 154 صفحة[4].

- صراعهم مع توجه الدستور الجديد والمشروع الحداثي، الذي سلكه الزَّعيم بورقيبة مما جعلهم يخوضون ذلك الصراع من موقع فكري ثقافي والتأثر بطبيعة ذلك الصراع.

- التَّأثير الفكري لزعماء مثل عبد العزيز الثعالبي، والطاهر ثم

(4) وردت رسالة محمد بن عبد الوهاب كاملة في كتاب ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق أحمد الطويلي، ج 3 (تونس: الدار التونسية للنشر،1990) ص 82-85. كما وردت الردود على هذه الرسالة بنفس الجزء من الكتاب، ص 85-97، ومنها رسالة الشيخ اسماعيل التميمي سماها صاحبها: المنح الالهية في طمس الضلالة الوهابية، ورد ملخص عنها في كتاب الإتحاف 3 ص 86-9.

ابنه الفاضل بن عاشور، والذين تبنوا فكراً إسلامياً مستنيراً تم استيعابه وتبنيه من طرف الزيتونيين.

- الاختيارات التي قامت عليها الدولة الوطنية بعد الاستقلال، في نحت ملامح المشروع الحداثي، والذي يتباين مع التوجه السلفي. وقد تأثرت الحركة الإسلامية التونسية خلال مراحلها الثلاث (الجماعة الإسلامية بين 1969-1979، ثم حركة الاتجاه الإسلامي بين 1979-1989، وأخيراً حركة النهضة من 1989 الى اليوم) جزئياً بالمشروع الحداثي وهو ما ساهم في تأخر ظهور تيار سلفي بتونس.

العلاقة بين الجماعة الإسلامية التوجه السلفي

يجدر التذكير أنه كردّ فعل على المشروع الأيديولوجي البورقيبي، والمتمثل في الحد من نفوذ المؤسسة الدينية، وتهميش الزيتونيين، وتصفية أنصار اليوسفية (نسبة لصالح بن يوسف الشّخصية القيادية الثانية في الحزب الدستوري الحاكم في تونس والذي دخل في صراع مع بورقيبة انتهى باغتياله من طرف أنصار بورقيبة في الخارج)، ولجملة من العوامل الخارجية (انتشار التيار الإخواني في المشرق)، ظهر في نهاية الستينات وبداية السبعينات، من القرن العشرين، تيار ديني متشكل من مكونات ثلاث: المتأثرون بالإخوان، والذين اقتربوا منهم في المشرق، والتيار التقليدي ممثلاً في الشيخ مورو وبعض الدارسين في الجامعة التونسية، وبقايا الزيتونيين، وعلى رأسهم الشيخ محمد صالح النيفر وعبد القادر

سلامة. إلا أن طبيعة مقررات مؤتمر الأربعين في 1972 الذي عقدته الجماعة الإسلامية بتونس، وما سلف ذكره، ونتيجة لعدة عوامل أخرى من بينها:

- الحضور القوي للتيارات الماركسية اللينينية، وتأثيراتها على خصومها الفكريين نتيجة نقاشات وصراعات فكرية، وتأثر النخب التونسية آنذاك بالثورة الماوية بغض النظر عن تبنيها سياسياً.

- تأثر مؤسسي التَّيار الإسلامي بالمشروع الناصري، بل إن بعض عناصره الأساسية في البداية كانت لها تجربة ناصرية من مثل تأثر الغنوشي بالمشروع الناصري ونشاط أحميدة النيفر مع الناصريين في سورية وقرب الحبيب اللوز من الليبيين في الستينات.

- ظهور الملامح الأولى لتشكل تنظيمي لحزب التحرير.

- تأثيرات أطروحات المفكر الجزائري مالك بن نبي، والذي انتشرت كتاباته في تونس بين الإسلاميين، بل وكانت للعناصر القيادية في الجماعة الإسلامية اتصالات مباشرة به في الجزائر.

فرضت تلك العوامل والأسباب على التيار الإسلامي أجندة وتوجهاً، هو أقرب للفكري والسياسي منه إلى الديني الصرف في مفهومه الكلاسيكي، وخوض صراعات سياسية في بعدها الثقافي والفكري، نتيجة عدة عوامل من بينها مثلاً: اطلاع العديد من أبناء التيار على الأدبيات الماركسية وعديد المفكرين التقدميين.

لكن ذلك لم يمنع العديد من العناصر من الجماعة التأثر بالتوجه السلفي، ونجد أثر ذلك في مقالات مجلة «المعرفة» التابعة للحركة الإسلامية،

والخطب الدينية الملقاة في المساجد، والمتأثرة بالفكر السلفي نتيجة وجود تيار سلفي داخل الجماعة الإسلامية ونتيجة أسباب أخرى عديدة.

حركة الاتجاه الإسلامي... المرحلة الجنينية للسلفية

منذ بيانها التأسيسي المعلن عنه في الندوة الصحفية، في 6 يونير (حزيران) 1981، ظهر الابتعاد التدريجي لأفكار حركة الاتجاه الإسلامي عن طبيعة التفكير السلفي، نتيجة بداية تبني مقولات الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان. ويرى بعض القياديين بالحركة أن الغنوشي نفسه تحدث عن خوفه من أن يؤثر المعلن عنه -أي تبني الطرح الديمقراطي والحقوقي- في بعض أبناء الحركة، ووعلى وجه الخصوص القريبين من الزيتونيين، ويستدلون على ذلك بأن بعض التيارات الإسلامية بالمشرق تخوفت من هذا الخطاب، وصنفت الحركة خارج إطار التيار الإسلامي.

إلا أن هناك رؤية أخرى تعتبر أن الحركة بقيت في ملامح خطابها، محافظة على المشروع السلفي، وتجسد ذلك في ما يعرف ببرنامج «الأولويات»، الذي تم النقاش حوله في منتصف الثمانينات، وانتهى في جزء منه بما يعرف بوثيقة «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي»، المصادق عليها في مؤتمر 1986 والتي كرست البعد العقائدي في برنامج الحركة، وأعطت طابعاً سلفياً لمشروعها المجتمعي.

وفي الإطار نفسه دارت نقاشات حول برنامج الحركة السياسي في بعده الفكري أولاً، فكان هناك المؤيدون والمعارضون. ونشير إلى أن النقاشات كانت تتم تحت إشراف القيادي بحركة الاتجاه الإسلامي صالح كركر، الذي فشل في إقناع هؤلاء المعارضين، ومنهم محمد صالح الحراث، الذي بادر إلى تأسيس تيار سلفي المنهج عرف، فيما بعد، بالجبهة الإسلامية التونسية[5]، في حين دارت نقاشات أخرى أراد البعض منها توجيه الحركة إلى تبني خط جهادي صرف؛ إلا أن الحركة رفضت في الأخير الانسياق وراء ذلك، مما حدا بهم إلى تأسيس تيار جهادي العام 1986 عُرف بـ «حزب الله المختار»، أو «الجهاد الإسلامي»، وعمد بعض أنصاره-في عهد الرئيس السابق بورقيبة- إلى القيام ببعض التفجيرات التي أدّت إلى إعدام مؤسس هذا التيار الحبيب الضاوي وشقيقه، وأهم المقربين منه السنة 1986.

---

(5) تحدث الباحث علي بن سعيد عن التيار الذي كوّنه محمد صالح الحراث فيذكر: أنه «تيار قريب فكرياً وسياسياً وتنظيمياً من جبهة الإنقاذ الجزائرية، إضافة إلى أنها تمثل عمليا تفرعاً تاريخياً وليس فكرياً عن جماعة الدعوة والتبليغ التونسية منذ مارس (آذار) 1988، تاريخ صدور البيان التأسيسي، وتكوين مجلس القيادة الذي ترأسه يومها السيد محمد خوجة، بعد أن تم تأسيس منطقة بصفاقس وأخرى بالعاصمة. في الوقت نفسه، الذي تولى المؤسس محمد علي الحراث مسؤولية العلاقات الخارجية مما مكن العديد من العناصر من المغادرة إلى الجزائر ومن ثم إلى بيشاور في باكستان. ورغم اعتقال 120 عنصراً باسم الجبهة فان ذلك لا يعني نهاية هذا التنظيم، رغم ادعاء السلطة لذلك، بل ادعاؤها أن حوالي 25 عنصرا انشقوا على الجبهة وأسسوا ما يسمى بالتكفير والهجرة... أما عملياً فمستقبل هذا التيار يتسم بالغموض من حيث إنه يصعب إعادة تشكيل الجبهة من جديد نتيجة تطور الوضع في تونس والجزائر، بما لا يخدم المقولات التقليدية للجبهة، بل إن عناصرها وبعد تجربة التسعينات القاسية، ستجد نفسها أقرب إلى فكر ومنهج وسياسة حركة النهضة، بل رافداً أساسياً لها، رغم الجدل الذي من الممكن حدوثه بين قيادتي التيارين حول مستقبل المشروع الإسلامي في تونس (بن سعيد علي، مستقبل الإسلام السياسي في تونس، المجلة الإلكترونية أقلام أون لاين، العدد 18 السنة الخامسة، يوليو (تموز)) – أغسطس (آب 2006) .www.aqlamonline.com

التيار السلفي في تونس...
أسباب الظهور والانتشار

بعد قيام الدولة الوطنية، لم تجد حركة الإصلاح الديني من يستأنف مسارها، ويعمق فكر التنوير والتجديد بها، فلا حزب الدستور الحاكم ولا المؤسسات الدينية الرسمية كانت قادرة على ذلك، كما أن ما أنتجته المدرسة الإصلاحية التونسية من خير الدين إلى الطاهر الحداد إلى الطاهر بن عاشور، من رؤية حداثية عقلانية للمسألة الدينية لم يقع استكماله بجد والتعمق فيه إثر استقلال البلاد، وهو ما خلق فراغاً في الساحة الدينية، حاولت ملأه في البداية الحركة الإسلامية بقيادة الغنوشي، وشاركته فيه في مرحلة لاحقة بعضُ التيارات السلفية، علماً أن الحركة الإسلامية لم تكن أبداً امتداداً حقيقياً لحركة الإصلاح الديني، وهو ما ترك أثراً بالغاً على الفكر الديني، ونمط التدين عموماً، إذ جعله عرضة للتأثير المباشر للدعاة والوعاظ والحركيين من أنصار المذاهب والمجموعات السياسية والدينية، والتيارات الوافدة من الشرق تحت تأثير الانفجار الإعلامي؛ كل ذلك هيأ للتيار السَّلفي أبجديات الوجود والمساحات للفعل، على عكس عقود القرنين الماضيين. وإجمالاً فإن ظهور هذا التيار بمختلف تشكيلاته يعود إلى عدة عوامل من أهمها:

أولاً: غياب تيار ديني معتدل، فالصراع بين السلطة وحركة النهضة، والذي اتخذ شكل قطيعة كاملة ومواجهة مفتوحة في التسعينات من القرن الماضي، كان ذا طابع سياسي أكثر منه دينياً. كما أن محاولات التيار الإسلامي التقدمي التموقع على الساحة الفكرية والسياسية في

فترة الثمانينات وجدت رفضاً وصدى من قبل أنصار الغنوشي نفسه، بل إن بحوثاً صدرت عن جماعته تشكك في إسلامية هذا التيار. وبذلك فان حركة النهضة (حركة الاتجاه الإسلامي سابقاً) كانت تريد، من خلال استراتيجيتها، السيطرة على كامل الساحة الإسلامية وذلك:

أ: باتهام سياسة السلطة بالعلمانية والتغريب ومعاداة الإسلام.

ب: باتهام التيار الإسلامي التقدمي بالميوعة الفكرية والابتعاد عن الإسلام الصحيح.

وقد نتج عن هذا الصراع فراغ حاولت بعض التيارات السلفية استغلاله.

ثانياً: عدم تمكن المعارضة غير الإسلامية من تقديم رؤية ثقافية حداثية للإسلام؛ تملأ هذا الفراغ، وتستجلب شرائح هامة من المجتمع.

ثالثاً: انتشار التيار السلفي القوي في المشرق والدول المغاربية المجاورة، فقد تم الإعلان عن تأسيس تنظيم القاعدة في منتصف التسعينات، وفعله الميداني المصحوب بآلة إعلامية مضخمة للحدث مزدوجة (التنظيم – الغرب)، فمن حادثة الباخرة «كول» في اليمن إلى تفجيري كينيا وتنزانيا وصولاً إلى تفجيري نيويورك.

رابعاً: التأثر بما وقع في الجزائر، البلد الأقرب إلى تونس جغرافياً وسياسياً، خصوصاً بعد تحول الجماعة الإسلامية المسلحة إلى

ما يعرف بـ «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي»، وبعد حادثة أبريل (نيسان)2002 أو ما يعرف بحادثة «الغريبة» (هجوم انتحاري على معبد يهودي يسمى الغريبة بمدينة جربة بالجنوب التونسي).

خامساً: انتشار ثقافة الفكر السلفي من خلال الفضائيات والإنترنت، مما أفسح المجال لبروز تيار شبابي مهمش مادياً ومعنوياً وفكرياً. وللجواب عن ذلك نشير إلى غياب ما يؤكد نمطية ذلك التماشي، وإن صدق مع البعض، غير أن فئات واسعة من الشباب السلفي الجهادي، وخصوصاً الطالبي منه، تبنّت الفكر الجهادي دون المرور في مرحلة السلفية العلمية، وذلك إبان الانفجار الإعلامي الرقمي والفضائي، الذي لم تتهيأ له الدولة، ولا النخب الفكرية والمثقفون والإعلاميون، فقد كانت المادة الرقمية أسرع من يد الرقيب وأقوى وأشد استعصاءً على المحاصرة. فانفتح الشباب التونسي المتديّن وغير المتديّن، المتعطش لبديل ثقافي أكثر تعبيراً عن جذوره وهويته وذاته وتطلعاته، على طوفان من المادة الإعلامية التي قذفت به في عوالم آسرة من الكتب والوثائق والأشرطة المصورة، والخطب والدروس والأناشيد. لقد كان هذا المشهد الجديد مبهراً لشباب يعيش حالة من الاختناق والكبت الفكري، بين خطاب ديني رسمي سطحي ونمطي، وخطاب تحديثي أكاديمي نخبوي لم يتمكن من ملامسة عقول وقلوب هذه الفئات المهمشة. وفجأة انفتحت كل العوالم المحظورة والأفكار الممنوعة[6].

(6)سامي إبراهم، السلفية في مناخ تونسي، مرجع سابق.

سادساً: غياب أي رافد لحصانة من المفترض أن توفرها الدولة وسياستها التعليمية، وبرنامج وأجندة وزارة الثقافة، بل والغياب الكلي للنخب. فقد انخرط عدد لا بأس به من الشباب التونسي بسرعة، ودون حس نقدي تحليلي، في ضرب من الانتماء العقائدي والفكري والتعاقد المعنوي مع أصحاب تلك العقائد والأفكار الوافدة، بل وحولوا تلك القناعات إلى فعل عملي وميداني أنتج تنظيمات تتحرك ميدانياً تحت تسميات مختلفة أهمها «شباب التوحيد والجهاد في تونس»، الذي نُسب إليه ما عرف بـ «أحداث سليمان» في ديسمبر (كانون الأول) 2006 يناير (كانون الثاني) 2007 التي خلفت 12 قتيلاً وعشرات الجرحى في صفوف الجهاديين، ورجال الأمن[7].

سابعاً: انتشار التيار السلفي في صفوف المهاجرين التونسيين، الذين تأثروا بالمجموعات السلفية في البلدان إقامتهم، وبعودة بعضهم، وخصوصاً المترفهين منهم، عمدوا إلى نشر أطروحات هذا التيار في الأوساط الشعبية.

---

(7) تعد «أحداث سليمان» أكبر عملية قام بها التيار السلفي الجهادي بتونس منذ عقدين من الزمن، وتندرج حادثة الاشتباك المسلح بين أنصار السلفية الجهادية بتونس من جهة، وقوات الأمن والجيش الوطني من جهة أخرى، والتي جرت في الأسبوع الأخير من ديسمبر (كانون الأول) 2006 والأسبوع الأول من يناير (كانون الثاني) 2007، وتضم المجموعة المسلحة حسب الرواية الرسمية 26 فرداً بينهم موريتاني واحد والبقية تونسيون يقودهم لسعد ساسي وهو عضو أمن سابق بسلك الحرس الوطني استقال من عمله منذ سنوات وعرف بتردده على الجزائروأفغانستان، وقد قتل في هذه الاشتباكات التي وقعت بالضاحية الجنوبية بالعاصمة (منطقة حمام الأنف وسليمان). وامتدت إلى قرمبالية إحدى المدن الصغرى في الوطن القبلي في شمال البلاد، وأسفرت الاشتباكات عن 12 قتيلاً، اثنان منهم في صفوف الأمن حسب الرواية الرسمية، وكذلك عن عشرات الجرحى وأكثر من مائة من الموقوفين. واستعملت المجموعة في هذه المواجهة المسلحة أسلحة متطورة. واتهمت السلطة السياسية هذه المجموعة بزعزعة النظام العام والتخطيط لعمليات إرهابية. (اعلية علاني، الحركات الإسلامية بالوطن العربي، تونس نموذجاً، الرباط: دار وجهة نظر 2008، ص247).

مكونات التيار السلفي

يختلف الدارسون للتيار السلفي، والمتابعون لتطوره الفكري والتنظيمي، حول تقسيماته المتعددة، ففيما يذهب سعد الفقيه إلى تقسيمات سبع للتيار السلفي في العالم العربي، يرى آخرون أن تقسيمه إلى تيارات ثلاثة يكون أقرب للعلمية والواقعية ويحصرونها في:

- التيار السلفي الجهادي، وهو تيار تكفيري يتبع تنظيم القاعدة ويتماهى معه.
- التيار السلفي العلمي، وهو أقرب إلى تنظيم جماعة «الدعوة والتبليغ» من حيث الوظيفة والوسائل، ويتقاطع مع السلفية الإخوانية.
- التيار السلفي المهادن لولاة الأمر.

ووفقاً لهذا التقسيم فإن الساحة السلفية في تونس كانت توجد أكثر في بعض الأحياء الشعبية.

وينقسم التيار السلفي، في الحقيقة، إلى تشكيلات أكثر منه إلى تنظيمات:

أ - السلفية الجهادية:

تيار يؤمن بأفكار القاعدة ويتبنى أطروحاتها، بغض النظر عن علاقاته التنظيمية بها. وتنحدر معظم عناصره من بنزرت بالشمال التونسي

والأحياء الشعبية بالعاصمة (التضامن – المروج – الزهور...)، وتؤمن عناصره بالنضال في إطار القومية الإسلامية، والاتجاه إلى العدو المباشر ثم الثانوي، إلا أنه، عملياً، لا مستقبل لهؤلاء، لطبيعة المجتمع التونسي، ولطبيعة الحياة الاجتماعية الراهنة، وعودة الاعتدال نفسه إلى صفوف الشباب المتدين ومرتادي المساجد. وترتبط آفاق هذا التيار بفعل القاعدة على المستوى الدولي، أو حدوث حروب إقليمية، بعد فرار أهم عناصره في ديسمبر (كانون الأول) 2009. ويمكن رفع التحدي الذي يمكن أن يسببه هذا التيار الجهادي عبر الممارسة الديمقراطية، وفتح باب النقاش على مصراعيه، عبر الندوات والأدبيات التقويمية للتجربة الإسلامية التونسية، ومناقشة أطروحات الإسلاميين في كامل العالم العربي، بما فيها أطروحات السلفيين والقاعدة بالخصوص.

ويمكن اختزال أهم العوامل المباشرة التي أدت إلى انفصال السلفية الجهادية عن الحركة السلفية الأم بثلاثة عوامل:

– دخول الجنود الأمريكان إلى أرض الحجاز «الأرض الحرام»، وما أدى إليه من رجة في ضمير السلفيين الذين رفضوا هذا الوجود الأمريكي، لا من منطلق سياسي فقط، بل من منطلق ديني يتعلق بفهم الآية ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ (التوبة: 28). وعدوا، تبعاً لذلك، أرض الحجاز كلها أرضاً حراماً، ووطؤها من طرف المشركين انتهاك للحكم الإلهي يؤثم الساكت عن مقاومته، وكفَّروا حكام المنطقة الذين أجازوا هذا العمل، ودعوا لقتالهم دون اكتراث

بما قدمته السلفية الأم، من تبريرات فقهية من قبيل أن حكم الأمريكان هو حكم المعاهَد، الذي يجوز الانتصار به فضلاً عن وجوب طاعة ولي الأمر واحترام العهود التي يوقعها.

- انضمام فصائل من الجماعة الإسلامية والتيار الجهادي المصري -بما له من تقارب فكري وتقاطع أيديولوجي مع التيار السلفي بفعل الأفكار التي رسخها كتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب- إلى صفوف السلفية الجهادية من خلال التحالف بين أسامة بن لادن وأيمن الظواهري.

- تدخل الجيش الجزائري لإيقاف الانتخابات التشريعية في الجزائر السنة 1991، وما أدى إليه من تصاعد موجة الإرهاب، التي دفعت شرائح من الشباب إلى تبني العنف خياراً لإقامة دولة الإسلام وتطبيق شرع الله.

لقد أدت هذه العوامل إلى تصنيفات جديدة للعدو، وإعادة ترتيب أولويات الجهاد وأشكاله وأساليبه. وقد وظف التيار السلفي الجهادي، في سبيل بلورتها، كل المخزون النظري السلفي العقائدي والفقهي، وتبرز في عديد الدراسات منها:

- «ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء المرسلين، وأساليب الطغاة في تمييعها وصرف الدعاة عنها» لأبي عاصم بن أحمد المقدسي.

- «تنبيه الدعاة المعاصرين إلى الأسس والمبادئ التي تعين على وحدة المسلمين»، لعبد المنعم مصطفى حليمة المشهور بـ أبي بصير.

- «الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً»، لأيمن الظواهري.

- «إعداد القادة الفوارس بهجر فساد المدارس»، لأبي محمد المقدسي[8].

ب - السلفية المهادنة:

تتكون أساساً من بعض العناصر، الذين يرفضون الاشتغال بالسياسة، ويتبنون بعض مقولات جماعة الدعوة والتبليغ، ويعتبر البعض أن أغلب عناصرها من القريبين من أطروحات السلطة. وتعرف هذه المجموعة بمعاداتها للإخوان وللإسلام السياسي، وتنسب لها بعض المنشورات من مثل «انحرافات النهضة والترابي والإخوان»، يوجد أغلب عناصرها بالعاصمة (مثل رادس – باب الجديد...) والمنستير والقيروان.

ج - السلفية الإصلاحية:

وهو تيار يلامس التيارين السابقين فكراً وممارسة، وقريب من الفكر الإخواني والمنهج السعودي في التدين (فكر محمد بن عبد الوهاب، وأدبيات سلمان العودة، وعائض القرني). ويؤطر هذا التيار العديد من الطالبات، ويتعاطف معه قطاع عريض من الموظفين الصغار. ولعل الإقبال على بعض الكتابات في العديد من معارض الكتاب، أو الحضور المكثف في المعرض لأنصار هذا التيار مثال قوي على ذلك. وينحدر المناصرون من

(8) توجد بعض المعطيات التفصيلية عن رموز الفكر السلفي الجهادي في:

-Allani. Alaya. 2009. The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980 – .Journal of North African Studies. vol. 14. N0. 2. June. pp. 270- 271 . 2008

رادس والمدينة الجديدة بضواحي العاصمة والملاسين، ومن منزل بورقيبة وماطر بشمال البلاد، وأيضاً من مدن الجنوب الشرقي أساساً (صفاقس -قابس- مدنين...).

أي مستقبل للتيار السلفي في تونس؟

تتميز الظاهرة السَّلفية في تونس، بمختلف تشكيلاتها،عن غيرها من نظيراتها في المنطقة العربية والمغاربية بالآتي:

- غياب الرأس والقيادات المؤطرة بل وغياب المرجع الديني.
- غياب الخطط المرحلية وغياب الاستقطاب المخطط له ضمن رؤية استراتيجية أو حتى تكتيكية.
- قلة الأدبيات والنصوص الداخلية.

ولعل أول ما يمكن أن يلفت الانتباه في السلفية التونسية، أنها وإن استفادت من حالة الفراغ السياسي والثقافي للعشرية «الفارطة»، فإنها عموماً، ظاهرة وافدة من المشرق، ولم تنشأ في رحم المجتمع، ولم تكن نتاج حراك فكري داخلي طبيعي بين فئات المجتمع، بل كانت استجابة مؤقتة لحاجات فئات من الشباب لم تجد من يلبيها في أجواء صحية سليمة، وهو ما أكد عليه الباحث أحميدة النيفر، الذي نعت الوجود السلفي في تونس بالاختراق، عندما قال: «هذا الاختراق السلفي، بموجتيه المتتاليتين، يعيد إلى الأذهان ما يمكن اعتباره خاصية مغاربية تميز حركة نخبه ومجتمعاته

منذ عصور، إنه التحول بين قطبين: قطب الحرص على الاستقلال عن جذور مشرقية بالانفتاح على الفضاء الأوروبي، وقطب الإقبال على كل ما يصدر عن المشرق العربي الإسلامي وما يعتمل فيه من عناصر التأثير السياسي والحضاري والروحي»[9].

ثقافة الفتوى

إذا كانت السلفية المشرقية متصلة برموزها من المشايخ، والدعاة والأدبيات، التي يتيسر الحصول عليها، فان نظيرتها في تونس مقطوعة عن كل ذلك، إذ لم تفرز مشايخ ولا دعاة، ولم تنتج أدبيات خاصة بها، ويعسر عليها التواصل مع الأدبيات الأصلية إلا من خلال الإنترنت، أو بعض الكتب والرسائل المتسربة من هنا وهناك. لذلك اتخذت الفتوى شأناً كبيراً لافتاً للنظر، إذ ليست الفتوى لدى أتباع التيار السلفي التونسي بشقيه العلمي والجهادي مجرد مسلك لاستبيان الحكم الشرعي في واقعة من الوقائع الحادثة، بقدر ما هو إعلاء لشأن هذه الفتوى لتكون مسلكاً أساسياً لتشكيل الثقافة الدينية الشرعية في شتى مجالات الحياة، ولتتحول إلى أداة أساسية للبناء المعرفي، وتشكيل الوعي العام حتى في مسائل لا تفي العلوم الدينية والشرعية بتحصيلها. ولعل من المفارقات الكبرى أن بين طلبة كلية العلوم بتونس من لا يؤمن بكروية الأرض، لأن أحد مشايخ السلفية أفتى ببطلانها، وفقاً لما كان يروج له ناشطون سلفيون بالجامعة. كما وقع الانزياح بالفتوى من مجرد رأي اجتهادي غير ملزم إلى حكم

(9) السلفية تقتحم المنارب، جريدة العرب القطرية، في 20 مارس (آذار) 2008.

شرعي مطابق للمقصود الإلهي، يتأسس عليه النشاط البشري، وفق إرادة الله التي يوقع عنها أهل الفتوى.

- تشترك السلفيتان العلمية والجهادية في تبني الفتاوى ذات المضمون العقائدي، المتعلق بالمسائل الكلامية كالذات والصفات، ومحاربة ما يعد من الشرك في هذا المجال، كما تتفقان في التزام الفتاوى بتحديد الحكم الشرعي من المخالفين من الجماعات الإسلامية الأخرى، كالصوفية وجماعة الدعوة والتبليغ وحركة الإخوان المسلمين، مما أنشأ في أوساط الشباب التونسي الحديثي العهد بالتدين ضرباً من المباينة والمفاصلة والتدافع مع فئات أخرى من المتدينين، لهم تقاليد في الدعوة لأفكارهم ومعتقداتهم مثل الصوفية والدعوة والتبليغ.

- للتصدي لهذا الواقع الذي يعتبره سلفيو تونس بدعة من الناحية الشرعية، فإنهم يستلهمون من الفتاوى الوافدة جملة من الأحكام التي تحدد كيفية التفاعل مع هذا الواقع؛ دون الإدراك بأن الفتوى إبانة عن حكم شرعي متعلق بواقعة مظروفة بملابساتها الموضوعية، ولا يمكن تعميمها وسحبها على وقائع مماثلة إلا ضمن شروط دقيقة، لا يمكن تفصيلها إلا من طرف المفتين والمجتهدين المعايشين لتلك الواقعة.

- لكننا نجد الظاهرة السلفية التونسية، ودون وعي منها بحجم الاختلاف الثقافي والاجتماعي والسياسي، بين البيئة التونسية وغيرها من البيئات العربية والإسلامية، تستلهم فتاوى أنتجها واقع مغاير محكوم

بإكراهاته الخاصة. وتتفاوت تلك الفتاوى بين التفسيق والتبديع والطرد من أهل السُّنة والجماعة والإخراج من الفرقة الناجية. وتقوم هذه الفتاوى على فكرة أساسية مفادها رفض التحزب والانقسام إلى جماعات متفرقة، واختلاف الكلمة، باعتبار أن طريق الحق واحد. كما تدعو هذه الفتاوى إلى وجوب تحذير الشباب والعوام من هذه الجماعات الحزبية التي تنتمي إلى الاثنتين والسبعين فرقة الضالّة. ويترتب عن هذه الفتاوى سلوكات تجاه هذه الفرق والجماعات تتفاوت بين وجوب النصح مع عدم الموادة، وبين المفاصلة والمباينة وما تستدعيه من عدم المجالسة والمؤاكلة والمصافحة والمصاهرة وحتى اتباع الجنائز. ثم تختلف السلفيتان في الحكم الشرعي المتعلق بالساسة إن كانوا مسلمين أو كفاراً، والموقف منهم بين الولاء والطاعة والخروج والجهاد.

● حول أهم نتائج انخراط الشباب التونسي في هذا الضرب من الجدل وتواصله، المعرفي والوجداني، مع هذه الفتاوى، وارتهانه لها باعتبارها مسلكاً للبناء المعرفي والسلوكي، نقدم الملاحظات التالية:

- حالة التمزق الوجداني والمعرفي الحادّ بين مضمون هذه الفتاوى والقيم التي حاولت المدرسة الحديثة والجامعة التونسية ترسيخها في وعي الناشئة؛ عبر اختصاصات متعددة في كليات الحقوق والعلوم الإنسانية والسياسية والفلسفة والآداب، بل والكلية الزيتونية نفسها، التي تعد عموماً امتداداً لثقافة الإصلاح والتنوير والاجتهاد، التي تصدر عن المدرسة المقاصدية، التي رسخ معالمها الشيخ الطاهر بن عاشور وابنه الفاضل،

غير أن هذا الإحساس بالتمزق يتقلص كلما ترسخ اعتقاد المنتمي إلى هذا الفكر وانخرط في مجموعة يربطها سلوك مشترك وإحساس بالتضامن، ويتحول إلى إحساس بالغربة باعتبارها الرابطة الشعورية التي تجمع بين القلة التي تعيد للإسلام مجده.

- الانحراف عن مسلك اكتساب المعرفة الدينية من مصادرها، من خلال عدم الاطلاع على مدونات العلوم بعقل تحليلي تأليفي، ومنهج تاريخي مقارني وروح نقدية حرة بشكل يمكن من إحداث التراكم المعرفي والفرز والغربلة بقصد الحفاظ على الإنساني الأصيل، وتجاوز الظرفي المحلي المطبوع بملابسات لحظته التاريخية. ولعل هذه القيم هي من أهم ما راهنت عليه المؤسسة التعليمية في تونس، في فترة التسعينات وما بعدها، من خلال مشروع الإصلاح التربوي[10].

- الانحراف، حتى عن بعض القِيَم السلفية، التي دعا لها ابن تيمية نفسه عندما حرم ثقافة الاتباع والتقليد، ورهن الإرادة للشيخ المفتي.

- إن الملابسات السياسية والثقافية، التي وجدت فيها السلفية التونسية، لم تكن تشجع على سلوك مسلك النظر والاجتهاد. فغياب أطر ثقافية، وحوار وطني جدي ومعمّق حول المسألة الدينية، سمح للتيار السلفي بالنفاذ إلى عقول شرائح مجتمعية عديدة عبر خطاب تبسيطي لكنه مؤثر.

(10) من المفارقات العجيبة أن حركة النهضة، التي تختلف مع التيار السلفي في بعض توجهاته، نجدها تلتقي معه في رفض إصلاح مشروع التعليم الديني، والذي شارك فيه خبراء ورموز سابقون للحركة الإسلامية، وقد نددت حركة النهضة في 1990 بوزير التربية والتعليم العالي وطالبت بإقالته على خلفية ما كانت تسميه بتجفيف منابع التدين.

كل ذلك يؤكد الارتباط العضوي والمعرفي والوجداني، وحتى الولائي للسلفية التونسية بالمرجع المشرقي وخاصة الخليجي، وفي درجة ثانية بالمرجع المغاربي وقاعدته في الجزائر.

أي حجم للسلفية الجهادية التونسية؟

إذا كانت المعطيات الدقيقة لا تسعفنا لتقدير حجم السلفية العلمية، وتوزيعها الجغرافي والعمري والمهني في تونس، فإن دراسة السلفية الجهادية تتوفر على بعض المعطيات الأولية، التي يمكن سحبها على الظاهرة السلفية عموماً، مع بعض التنسيب، وذلك لتقارب الفضاء النظري والبشري، الذي يتحرك فيه كلاهما.

وتسعفنا في ذلك دراسة أعدتها منظمة حقوقية تونسية غير معترف بها حول من أطلقت عليهم اسم «ضحايا قانون 10 ديسمبر 2003 لمكافحة الإرهاب»، حيث انتقدت الجمعية هذا القانون.

تعرض هذه الدراسة معطيات أولية -ولكنها مهمة في ظل غياب المعلومات- حالة 1208 سجناء ممن يفترض أنهم من السلفية الجهادية الذين شملهم هذا القانون في فترة 2007-2009.

ويتوزعون جغرافياً بنسبة 46% في جهات الشمال وبنسبة 31% في وسط البلاد وبنسبة 23% في جهات الجنوب وذلك على النحو التفصيلي التالي:

التوزع الجغرافي للتيار السلفي بتونس بين 2007-2009

الولاية	النسبة (%)
تونس	23.63
بنزرت	10.77
مدنين	08.84
سيدي بوزيد	08.45
قبلي	06.02
المهدية	05.56
سوسة	05.33
القصرين	04.98
القيروان	03.70
نابل	03.36
صفاقس	02.78
الكاف	02.20
بن عروس	01.73
سليانة	01.62
قفصة	01.62
المنستير	01.27
تطاوين	01.15
اريانة	01.15
جندوبة	01.15
قابس	00.92
توزر	00.81
باجة	0069
مولودون بالخارج	00.69
زغوان	00.11

(تم إنجاز الجدول اعتماداً على بعض تقارير البحث وعلى بيانات أصدرتها جماعات حقوقية بتونس).

كما يتوزعون حسب الفئة العمرية إلى:

من 19 إلى 24 سنة: ما يقارب 30%.

من 25 إلى 30 سنة: ما يقارب 48%.

من 31 إلى 37 سنة: ما يقارب 11%.

والبقية تتقاسمها الفئات العمرية الأخرى.

ويحتل ضمن هذه المجموعة، العمال نسبة 36%، بينما يحتل الطلبة والتلاميذ نسبة 34%، والتجار نسبة 15% ويتوزع الباقون على مختلف المهن الأخرى.

ومن خلال هذا الجدول يمكننا تقديم قراءة أولية لتوزع التيار السلفي بتونس جهوياً ومهنياً ودراسياً وقطاعياً.

فبخصوص تصنيف أماكن الانتشار والتوزع، يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام:

- المناطق القوية: تونس، بنزرت، مدنين، سيدي بوزيد، قبلي.
- المناطق المتوسطة: سوسة، المهدية، القصرين، القيروان، نابل.
- المناطق الضعيفة نسبياً: صفاقس، الكاف، بن عروس، سليانة، قفصة.
- المناطق الضعيفة جداً: المنستير، تطاوين، أريانة، جندوبة، قابس، توزر، باجة، منوبة، زغوان.

بالنسبة للمناطق القوية، إذا استثنينا تونس العاصمة نظراً لكثافتها، وتعدد الروافد الفكرية بها، نجد أن بقية المناطق إما أنها محافظة جداً أو ليبرالية جداً. فبنزرت مثلا هي من الصنف الثاني، حيث كان المستعمر آخر من رحل عنها، أي بعد حوالي ست سنوات من استقلال البلاد، ودفع سكانها ثمناً باهظاً من عدد الشهداء في معركة بنزرت، لكنها لم تنل منذ الاستقلال حظها في التنمية، وفي اقتسام السلطة كما يجب، مقارنة بالتضحيات التي قدمتها. بل زاد تهميشها بعد اكتشاف مؤامرة 1962 ضد بورقيبة، والتي تورط فيها خمسة أشخاص من أصيلي بنزرت. زد على ذلك أن وتيرة التغريب القصوى، التي شهدتها المنطقة بحكم احتكاكها المباشر بالفرنسيين، أنتجت ردة فعل معاكسة لدى العديد من الشرائح الشبابية، الذين وجدوا في خطاب بعض الفضائيات ملجأ روحياً لحالة الاغتراب التي يعيشونها.

أما مدينتا مدنين وقبلي، بالجنوب التونسي، فأهلها محافظون، وتعتبر ضمن المناطق المعادية لبورقيبة منذ البداية، إذ كانت اليوسفية (نسبة لتيار معارض كان ملتفاً حول صالح بن يوسف ومدعوماً بعدد هام من السكان من عديد الولايات، ظهر من نهاية الخمسينات إلى بداية ستينات القرن الماضي) منتشرة بها، ولم تنل حظها من التنمية ما عدا جزيرة جربة، التي حاول أثرياء المنطقة إحياءها سياحياً، كما أن المناطق الحدودية مثل بن قردان كانت تعيش على التجارة الموازية والتهريب.

أما منطقة سيدي بوزيد، الواقعة بالوسط الغربي، فهي نموذج للمناطق المحرومة، فهي منطقة فلاحية أساساً، والصناعة بها محدودة،

وقبضة السلطة المحلية قوية بها، بدليل أن تيارات المعارضة الليبرالية أو اليسارية قليلة. ولذلك التقت عديد العناصر: التنمية الاقتصادية المحدودة، ووجود ضعيف جداً لمعارضة ليبرالية أو يسارية أو قومية، لتجعل التربة خصبة لانتعاشة التيار السلفي بهذه المنطقة، علماً أن مُنظر التيار السلفي أحمد البخاري أصيل هذه المنطقة[11].

بالنسبة للمناطق المتوسطة، فإن وجود سوسة والمهدية ونابل، يؤشر على أن المناطق الساحلية التي انتشرت بها السياحة أصبحت مستهدفة أكثر من غيرها لفكر هذا التيار؛ فهي جهات لا تشكو نقصاً في التنمية، بقدر ما تتسم بوتيرة قصوى في التغريب Occidentalisation فكان الانتقال المفاجئ من التوجهات الفكرية المحافظة القصوى إلى التوجه الليبرالي، مع تركز السياحة والخدمات بقوة، في هذه المناطق، أنتج حالة من التذبذب القيمي، احتضنتها التيارات السلفية. مع الإشارة إلى أن منطقة الساحل بصفة عامة كانت أحد المواقع المهمة لتيار الحركة الإسلامية (حركة النهضة حالياً) في سبعينات وثمانينات ومطلع تسعينات القرن العشرين.

أما ولايتا القصرين والقيروان، وتقعان بالوسط، فإنهما لم تحظيا بتنمية اقتصادية متوازنة، بالإضافة إلى أن القيروان، العاصمة

---

(11) يعتبر أحمد البخاري أحد مراجع التيار السفي الجهادي بتونس، وهو كان في الأصل ممرضاً عمل بالمملكة العربية السعودية في فترة الثمانينات، وتتلمذ على الشيخ عبد العزيز بن باز. وعندما رجع إلى تونس التفت حوله مجموعة من الشباب الحديثي العهد بالتدين، ولم تنتبه السلطة لأفكار هذا الشيخ ودروسه إلا مع اندلاع الأحداث المسلحة بمدينة سليمان في نهاية 2006 ومطل 2007، وقد حوكم مؤخراً ضمن المجموعة السلفية، وتم إطلاق سراحه في فترة لاحقة.

التاريخية للإسلام في شمال إفريقيا، شهدت تهميشاً اقتصادياً في بداية الاستقلال، كما عرفت بمناهضتها للسياسة الدينية لدولة بورقيبة منذ العشرية الأولى من الاستقلال، سواء من خلال وجود مكثف لليوسفيين بها، أو من خلال المظاهرة الكبيرة والحاشدة التي اندلعت سنة 1961 احتجاجاً على السياسة الدينية للسلطة، وقد سقط فيها العديد من القتلى والجرحى[12].

بخصوص المناطق الضعيفة، والضعيفة جداً، فإن وجود التيار السلفي بها كان بالأساس إفرازاً لتأثيرات القنوات الفضائية، ومعظمها جهات يغلب عليها الطابع الفلاحي ما عدا خمس مناطق من أصل 14 منطقة.

أما المعدل العمري فإنه يستقر في الثلاثينات أو ما دونها، وهو المعدل نفسه الذي نجده بالأقطار العربية التي يوجد فيها التيار السلفي بكثرة. إلا أن وجود 30% من عناصر هذا التيار من فئة 19 إلى 24 سنة ملفت للانتباه، مما يؤشر على غياب الرقيب العائلي والمجتمعي.

ونجد أضعف نسبة هي التي تمس فئة 31-37 سنة، أي نهاية مرحلة الشباب وبداية الاستعداد لمرحلة الكهولة، وضعف نسبة هذه الشريحة يدل

---

(12) حول هذه المظاهرة وتداعياتها أنظر:

محمد الحماص، تداعيات مظاهرة 1961 بالقيروان، المجلة التاريخية المغاربية، (141)، يناير (كانون الثاني) 2004.

أعلية علاني، الخلفيات الدينية والسياسية لمظاهرة 1961 بالقيروان، أعمال المؤتمر الثاني حول بورقيبة والبورقيبيون وبناء الدولة الوطنية، تونس، زغوان: مؤسسة التميمي 2001.

على أن الانخراط في التيار السلفي بتونس يرتكز بالأساس على فئة لم تبلغ بعد مستوى من النضج الفكري؛ ومعظم أفرادها يعيشون وضعاً من التهميش الاقتصادي والاجتماعي(13)، وهو ما نستشفه من خلال التوزيع المهني، حيث يحتل العمال والتلاميذ والطلبة 70% من مجموع عناصر هذا التيار. فالعمال التابعون لهذا التيار هم في الغالب عمال وقتيون، وبالتالي ليست لهم مصالح مادية هامة يخشون ضياعها، بالإضافة إلى مستواهم الثقافي المحدود. أما التلاميذ والطلبة فهم، بطبيعتهم، خارج دورة الإنتاج وهم، ينتمون إما لعائلات محافظة أو إلى شريحة من الطلاب، الذين يحسون بانسداد الآفاق المهنية لديهم بحكم قلة فرص التشغيل.

كل هذه العوامل المتداخلة، داخلياً في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وخارجياً في حروب العراق وأفغانستان وفلسطين، ساهمت تدريجياً في وجود تيار سلفي جهادي بتونس، لكن حجمه لم يكن هاماً قياسا بالدول المغاربية الأخرى(14).

والتساؤل المطروح هل أن المحاكمات، التي أجريت لرموز هذا التيار بين 2009 و 2010 كفيلة لوحدها بالقضاء على هذه الظاهرة؟

---

(13) نذكر في هذا الإطار أن بعض من حوكموا مؤخراً من التيار السلفي بتونس هم أبناء لقياديين سابقين بحركة النهضة؛ إذ عاش هؤلاء الأبناء ظروفاً صعبة وقاسية مادية ونفسية، أثر دخول آبائهم إلى السجن، وافتقاد موارد الرزق التي كانت لديهم.

(14) في دراسة ميدانية قمنا بها عن التيار السلفي بموريتانيا، اكتشفنا من خلال حوار مع أحد رموز التيار الجهادي بهذا البلد أن نسبة التونسيين المنضوين تحت لواء تنظيم القاعدة ضعيفة جداً (حوار أجريناه في يناير (كانون الثاني) 2010 مع أبي صلاح، أحد المنتمين السابقين للتيار السلفي الجهادي بموريتانيا).

مستقبل التيار السلفي في تونس

يرتبط مستقبل التيار السلفي في تونس بجملة من العوامل من بينها:

- طبيعة التعامل الرسمي في المستقبل مع ملف التيارات الدينية بمختلف تشكيلاتها.
- طبيعة تأثر المغادرين للسجون من أتباع التيار السلفي، وطبيعة خياراتهم في مرحلة ما بعد السجن.
- تطور الملف الجزائري ومستقبل التيار السلفي هناك، ومستقبل الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا، والتي دخلت قياداتها مؤخراً في مفاوضات سرية مع السلطة بغية إعادة إدماجها في المجتمع إثر تخلي العديد من رموزها عن توجهاتهم الراديكالية.
- تطورات الأحداث في العراق والتطورات، التي سيشهدها المشهد الفلسطيني والملفين السوري والإيراني[15].
- طبيعة الوضع الاجتماعي في المستقبل وتأثيرات الأزمتين العالميتين المالية والاقتصادية على تونس.

ومهما تكن التطورات وتأثيرات الأسباب المذكورة، فإن التيار السلفي يصعب أن يتحول إلى تيار جارف في الساحة التونسية، وذلك

---

(15) يعتبر بعض المراقبين أن التقدم النسبي الذي أحرزه السنة في العراق، في الانتخابات البرلمانية في مارس (آذار) 2010 تزامن مع تقلص كبير لنشاط منظمة القاعدة بهذا البلد، مما سينشأ عنه انكماش نسبي لنشاط القاعدة على المستوى الدولي.

لطبيعة الفرد التونسي، وملامح الجغرافيا والتاريخ، لكنه في الوقت نفسه سيبقى موجوداً ومشكلاً لطبيعة تلك التأثيرات الإقليمية خاصة، ولضعف في تأطير الأحزاب السياسية الراهنة في تونس.

إنه في غياب فضاءات الحوار والجدل، التي تمكن الشباب التونسي من تمثل إشكاليات هويته تمثلاً نقدياً بعقل تحليلي تأليفي، ومنهج تاريخي ونفس حواري تسامحي، في ظل متابعة المجتمع -عائلة ومؤسسات تعليمية وإعلامية ونخباً وباحثين- في غياب كل ذلك وفي غفلة من الجميع، حتى من المؤسسة الأمنية ونخب السلطة، فإننا سنجد مرة أخرى فئات من الشباب التونسي تتبنى أقصى التصورات تشدداً وحدية وتترجم تصوراتها تلك على مستوى الواقع من خلال سلوكات، تتفاوت بين المفاصلة ومباينة المجتمع وتكفيره في الحد الأدنى، والسلوك العنفي المسلح في حد أقصى.

ونؤكد أن انخراط مجموعة من الشباب في خيار العنف الفكري أو المسلح، هو بمثابة اختراق للمنظومة التربوية والإعلامية والثقافية والسياسية، التي لم تتمكن من مواكبة المستجدات الدولية والإقليمية ولم تستعد لرفع التحديات الراهنة.

إن من أكثر المطالب إلحاحاً هو ضرورة المحافظة على السلم الأهلي والأمن الاجتماعي؛ وإذا كانت المعالجة الأمنية مطلوبة عندما يصبح أمن المجتمع ومقدراته الحيوية مهددة، فإن الاستراتيجيا الحقيقية الضامنة للأمن الدائم هي حماية الشباب من السقوط في مهاوي التطرف

والغلو والعنف الأعمى، وذلك من خلال توفر جملة من السياسات والمكاسب التي نجملها في النقاط التالية:

- يقتضي السلم الأهلي مد مزيد من جسور الحوار والثقة بين السلطة و الأحزاب والمنظمات وفعاليات المجتمع المدني كافة لتجاوز عوامل الاحتقان.

- توفير هامش أكبر من الحرية، يمكن من فتح حوار جدي موسع حول مسائل الدين ومستجداته المحلية والإقليمية والدولية، بقصد تنمية المعرفة الدينية وتعزيز خيار الإصلاح، الذي بدأه علماء تونسيون كبار لا تزال أدبياتهم يلفها غبار الإهمال، والعمل على تجذير المقاربة الوسطية للإسلام -التي تمثلها المدرسة التونسيبة منذ ما قبل الاستقلال- واستأنفها نخبة من الجامعيين والأكاديميين من خلال المقاربة التاريخية النقدية، مما يدعو إلى ترسيخها في وعي الناشئة من خلال الحوار مع الشباب المتدين وتطوير الخطاب الإعلامي الديني ليواكب قضايا الواقع.

إن توفير مثل هذا الهامش يمكن المجتمع بكل فئاته ولاسيما نخبه، من فرص الجدل والمناظرة ومراكمة المعارف وترسيخ القيم، بشكل يؤسس ضرباً من الوعي الجمعي أو الرأي العام المفضي إلى تعاقد تلقائي، حول قواسم مشتركة في المجال السياسي والاجتماعي والفكري والقيمي، تضمن عدم سقوط فئات المجتمع خصوصاً الشباب منهم في مهاوي الغلو والعنف، ويمكن الجميع من عرض أفكارهم بشكل علني على محك النقد والتقويم، واختبارها ومراجعتها وتصحيحها. ولا أدل على ذلك من أن

الهامش الضيق من الجدل التلقائي، الذي وفرته بعض الفضاءات ولاسيما الجامعة في نهاية الثمانينات بين مختلف التشكيلات الدينية، بما في ذلك السلفية، كان له تأثير ملموس على جملة من المراجعات الفردية والنقد الذاتي لدى منظوري السلفية الجهادية بالخصوص، وبشكل محدود لدى منظوري السلفية العلمية، الذين يتصفون بتصلب في التصور والطبع وتمامية في الفكر.

- فتح حوار وطني شامل، تشارك فيه فعاليات الدولة ومؤسسات المجتمع المدني كافة، ولاسيما الأكاديميون والنخب، حول مشاغل الشباب ومشاكله، خصوصاً تلك المتعلقة بالتشغيل لتعزيز ثقة هذا الشباب في المجموعة الوطنية -دولة وهيئات مدنية ونخَباً- لتلمس آفاق لحل مشاكله.

- تعميق خيار إصلاح التعليم بما يعزز التربية على القيم الإسلامية المستنيرة، وثقافة حقوق الإنسان، وتطوير برامج البحث في مجال العلوم الإنسانية والحضارية وأصول الدين، بما يمكن من ترسيخ المقاربة التاريخية للدين وعلومه، والمعارف التي نشأت حول النص المؤسس والدراسة العلمية الأكاديمية للظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية المستجدة في البلاد؛ وتقديم المقاربة الموضوعية التي تفسر أسبابها وتستنطق منطقها الداخلي، وتستشرف مستقبلها وسبل التفاعل معها.

إن تمكين الجميع من التعبير عن أطروحاتهم بكامل الحرية والمسؤولية، سيمكن المجتمع بكل فعالياته من تنشيط حراك اجتماعي يفضي إلى تقريب وجهات النظر والتعديل من الرؤى، وفرزها واستصفاء جملة من المشتركات.

إن من الضرورات الأكثر إلحاحاً اليوم، سواء في تونس أو في بقية دول المنطقة العربية، إرساء ثقافة التعاقد الفكري والسياسي والقيمي. إن عقداً اجتماعياً يكون ثمرة حوار فكري، وجدل معرفي ونقاش سياسي لقادر على ضمان ثقافة الأمن والسلم الدائمين، وتعميق قيم التحابب والتآخي بين أبناء الوطن وتحصين المجتمع، ودفع عجلة التنمية والتنوير، وبالتالي الانتقال بالمقيمين في تلك الرقعة من الأرض من وضع المتساكنين Population إلى وضع الشعب Peuple ومن وضع الرعايا إلى وضع المواطنين.

وتبقى علمنة الشأن العام، والمعرفة الدينية على وجه الخصوص، أكبر ضمان لترسيخ ثقافة المواطنة، والانتقال الحقيقي للمجتمع الديمقراطي الحر، ولا نقصد بالعلمنة فصل الدين عن الحياة، بل فصل المعرفة الدينية في كل المجالات وبشكل نهائي وحاسم عن ادعاء القداسة والتمامية والإطلاقية والنطق باسم الإرادة الإلهية، والتنازع عليها وتوهم المطابقة بين التمثل البشري للنص والمقصود الإلهي.

وأعتقد أنه لا خوف على المجتمع التونسي والمجتمعات العربية من جرعات أكبر من حرية التعبير: ترسّخ قيم الحوار الوطني والإصلاح، وتعزز الثقة وحق الاختلاف بين جميع المواطنين. كما نقدر مسؤولية الدولة الأخلاقية والقانونية والسياسية في إنجاح هذا المسعى، إذا توفرت الإرادة الجادّة والصادقة لدى كل مكوّنات المجموعة الوطنية بشكل يجعلها قابلة للترجمة على مستوى الواقع.

التوزيع الجغرافي للتيار السلفي حسب الولايات 2007 و 2009

جندوبة
باجة
أريانة
بن عروس
نابل
زغوان
الكاف
سليانة
القيروان
المنستير
المهدية
القصرين
صفاقس
قفصة
توزر
قابس
قبلي
مدنين
تطاوين

0 100Km

النسبة

23.63
10.78
8.46
6.03
2.79
0.11

مولودون بالخارج 0.69

Autres, 15%
Commerçants, 15%
Fonctionnaires, 36%
Etudiants et élèves, 34%

Autres catégories, 11%
De 31 à 37 ans, 11%
De 19 à 24 ans, 30%
De 25 à 30 ans, 48%

المشاركون في الكتاب

بالترتيب الأبجدي

د. أحميدة النيفر: إجازة في الآداب العربية، جامعة دمشق، سورية 1966؛ دكتوراه في الدراسات الإسلامية، جامعة السوربون، باريس، فرنسا 1970؛ دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية، جامعة الزيتونة، تونس 1990. الاختصاص: دراسات إسلامية. له مؤلفات عديدة بالعربية منها: «مختصر تفسير المراغي»، أربعة مجلدات، دار قتيبة، بيروت، 1995؛ «الإنسان والقرآن وجها لوجه، قراءة في مناهج المفسرين المعاصرين»، دار الفكر، بيروت 2000؛ «لماذا أخفقت النهضة العربية؟» (حوارية عن النهضة مع د. محمد الوقيدي)، دار الفكر، بيروت 2002؛ «مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي»، حوارية وتأليف مشترك مع الأب موريس بورمانس، دار الفكر، بيروت 2005؛ «الخطاب الديني في الصحافة التونسية» قراءة في مرحلة التأسيس، النشر الجامعي، تونس 2007.

ennaifer.hmida@gmail.com

د. أعلية علاني: من مواليد 1956. أستاذ التاريخ المعاصر بكلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، بتونس العاصمة. باحث مهتم بالتيارات الفكرية المتقاطعة بالمغرب العربي، والحركات الإسلامية المغاربية، والجمعيات والمنظمات والأحزاب بتونس والوطن العربي، والعلاقات الأوروبية المغاربية. له أطروحة في التاريخ عن الحركة الاسلامية بتونس، ناقشها منذ 1993 وقام بتحيينها، ونشرت بالمغرب طبعة فبراير

(شباط) 2008 عن دار «وجهة نظر»، في 304 صفحات، تحت عنوان «الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجا». كما نُشر الكتاب أيضا في القاهرة في مطلع سنة 2008 عن دار مصر المحروسة، مع بعض التعديلات وذلك تحت عنوان: «الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية».

نشر عدة بحوث باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية عن التاريخ السياسي لتونس ومنطقة المغرب العربي في الفترة المعاصرة، وهو حالياً بصدد إنهاء كتاب أكاديمي عن الإسلام السياسي المغاربي يصدر قريبا.

صلاح الدين الجورشي: كاتب وصحافي. رئيس منتدى الجاحظ. النائب الأول لرئيس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان. ساعد في تأسيس الجماعة الإسلامية بتونس. أحد مؤسسي مجموعة الإسلاميين التقدميين. رئيس تحرير سابق لمجلة «المعرفة». رئيس تحرير مجلة 21/15. خبير في شؤون الحركات الإسلامية. صدر له العديد من المؤلفات، إضافة إلى مساهماته في كتب جماعية، وله دراسات بعديد من المجلات المختصة في الفكر الإسلامي، مثل الاجتهاد، وتسامح وغيرها.

العجمي الوريمي: حاصل على إجازة في الفلسفة؛ أحد القياديين السابقين في الجناح الطلابي لحركة الاتجاه الإسلامي. تم اعتقاله ومحاكمته في مطلع التسعينات، حيث قضى في السجن خمسة عشر عاماً. وهذا أول نص يكتبه حول تجربة الحركة الإسلامية بعد مغادرته السجن.

عبد التواب عبد الله: باحث في الدراسات الإسلامية، حصل على الماجيستير في الفلسفة الإسلامية من جامعة القاهرة حول مفهوم التاريخية وتجديد الخطاب الإسلامي. له عدد من المقالات والدراسات المنشورة في الجرائد المصرية ومجلة الأزهر وموقع إسلام أون لاين.

عبد الحكيم أبو اللوز: باحث في علم السياسة، المغرب، أعد أطروحة للدكتوراه حول التيار السلفي المغربي.

الفاضل البلدي: من مؤسسي «الجماعة الإسلامية في تونس»، وكذلك «حركة الاتجاه الإسلامي» التي تحمل فيها مسؤوليات متعددة، كان آخرها رئيس مجلس الشورى، قبل أن يعلن استقالته في مطلع التسعينات.

محمد القوماني: أستاذ أول للتفكير الإسلامي، ناشط سابق في صفوف الحركة الطلابية القريبة من حركة الاتجاه الإسلامي، أمين عام مساعد للحزب الديموقراطي التقدمي المعارض. عضو الهيئة المديرة للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، ومحرر سابق بمجلة الفكر الإسلامي المستقبلي، ومحرر بصحيفة «الموقف». له عديد من النصوص الفكرية والسياسية المنشورة على الإنترنت.

د.محمد الحداد: ولد عام 1963. متزوج وأب لطفلة. حصل على تعليمه العام في تونس، والجامعي من قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة السوربون بباريس. نال شهادة الدكتوراه من السوربون عن «خطاب الإصلاح الديني» بإشراف المفكر الراحل محمد

أركون. مارس الصحافة بفرنسا، ثم عاد إلى تونس عام 1995، وعمل في الجامعة التونسية بكلية الآداب. وبعد أن حصل على الأستاذية تولى إدارة الدراسات في كلية الأداب. أستاذ كرسي اليونيسكو لعلم الأديان المقارن منذ عام 2004.

مؤلفاته:

- محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني.
- الأفغاني دراسة ووثائق.
- ديانة الضمير الفردي.
- الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح.
- البركان الهائل.
- مواقف من أجل التنوير.
- قواعد التنوير.
- شارك في كتاب بالفرنسية عن «تدريس الأديان في عصر العولمة»، ترجم إلى العربية.
- شارك في كتاب بالفرنسية عن «الأديان والإصلاحات الدينية» وترجم إلى العربية.

وهو كذلك معلِّق في صحيفة الحياة منذ 1991 في ملحق «تيارات» كل يوم أحد، وعضو في العديد من وحدات البحوث الأوروبية والعالمية. وقد حاضَرَ في كثير من البلدان الأوروبية والعربية.

د. مصدّق الجليدي: أستاذ وباحث في الدراسات الإسلامية والتربوية، وعضو «الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية»، رئيس تحرير مجلة «الفاعل التربوي» التابعة لـ «جمعية تطوير التربية المدرسية». أصدر

مجموعة من المؤلفات من بينها: «في علوم التربية: مقاربات أبستمولوجية وسيكولوجية 2002». «ختم النبوة: أبستيمية مولد العقل العلمي الحديث 2002». «في إصلاح العقل الديني 2006». له كتابان تحت الطبع: «رواد الإصلاح التربوي في تونس» و «الإسلام والحداثة السياسية».

يصدر عن مركز المسبار



السرورية.

الأحباش.

القاعدة في جزيرة العرب.

الحركة الإسلامية في المغرب.

حزب الله.

الإسلامية اليمنية.

حركة حماس.

جماعة التبليغ.

الإخوان المسلمون 1 - التأسيس.

الإخوان المسلمون 2 - التحديات.

القاعدة 1- التشكل.

الجماعة الإسلامية في مصر.

القاعدة 2- التمدد.

حركة الجها د في فلسطين.

الإسلامية الأردنية.

يصدر عن مركز المسبار



مراجعات الإسلاميين (الجزء الأول).

مراجعات الإسلاميين (الجزء الثاني).

الجامية.

التعليم الديني 2 - التحليل.

الإخوان المسلمون في العراق.

الإسلاميون في الصومال.

القاعدة في اليمن.

أهل السنّة في إيران.

النسوية الإسلامية الجهاد من أجل العدالة.

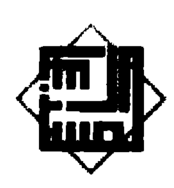
الإسلاميون في السودان.

السلفيون في دول المغرب العربي.

المسلمون في جنوب أفريقيا.

المسلمون في أمريكا.





مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب. 333577

دبي، الإمارات العربية المتحدة

للاشتراك:

هاتف: 77 151 36 4 971+

فاكس: 78 151 36 4 971+

info@almesbar.net



تحظى الحركات الإسلامية في تونس بعدد من الأتباع، ولكنها تتميز بنقطة ضعف وهي كثرة خصومها من داخل المجتمع نفسه لأن مشروع الإسلامية لا يكتفي بالسياسة، لذلك يلاقي معارضة على مستويات أخرى كثيرة ويستنفر ضده الكثير من الفئات التي تقف موضوعيا مع التحرر والتغيير، لكنها تخاف من الإسلامية أكثر من خوفها من السلطة الحاكمة في كثير من الأحيان، ويقول أصحابها إنهم يفضلون استبداد الشرطي الذي يمارس سطوته على الأجساد من استبداد ديني يتحكم بالأجساد والعقول في آن واحد. ويشكل ربيع الحرية التونسية الحالي بعد سقوط نظام بن علي والعفو العام الذي أعلنته الحكومة المؤقتة عن كل المعارضين والمنفيين السياسيين بمن فيهم الإسلاميون، معطى ثقافيًا غير مسبوق سيؤثر حتما في مستقبل تونس ويمكن أن يؤثر في الجوار العربي والإسلامي. ويفرض هذا الوضع تقديم مجموعة من الآراء التي تروي ماضي وحاضر الإسلام السياسي في تونس وتوقعات المختصين لمستقبل هذه الجماعات قبل سقوط نظام بن علي، إضافة إلى قراءة استشرافية بعد ثورة الياسمين وربطها بالتطورات القادمة للأحداث في هذا البلد.


ISBN 978-9948-443-09-4





www.almesbar.net